منشورات مختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية







التأويليات والفكر العربي

عبد السلام بنعبد العالي . عبد السلام المسدي . عبد الله إبراهيم
بناصر البعزاتي . عبد القادر فيدوح . عز العرب لحكيم بناني
محمد نكرومي . محمد الشيخ . فتحي إنقزّو . الناصر عمارة . خالد أمين
أحمد الفرحان . عبد الباسط سلامه هيكل . يحيى بن الوليد . أحمد مونة
حاتم أمزيل . عبد السلام المنصوري . مولاي أحمد صابر . محمد الحيرش

تنسيق: محمد الحيرش

أعمال المؤتمر الدولي الثالث

أبريل 2020



ثقافة التأويل ومعادلة الأنا والآخر

عبد السّلام المسدّي[1]

هـل مـن المجازفـة أم مـن الرّجحـان الحديـث عـن «ثقافـة التأويـل»؟ ومـا عـسى أن يَنتـج عــن افـتراض تصنيـفٍ للثقافـات الإنسـانيّة يكـون مَرجعُـه معيـارَ التأويـل؟ وكيـف السّـبيلُ إلى اسـتلال الفكـر العـربيّ مـن الفكـر الإنسـانيّ دون الوقـوع في جريـرة الميْـز السّـلبيّ الـذي يفـوّض الغلبـة للقومـيّ عـلى الكـونيّ؟

لـن يكـون مـن نوافـل القـول أن نشـير في البـدء إلماحًـا إلى الورقـة العلميّـة التـي صاحبـت دعـوة الباحثـين إلى الإسـهام في هـذا المؤتمـر العلمـيّ، فلقـد رغبـت عـن النهـج المألـوف وَفـق الأعـراف فلـم تقتـصر عـلى رسـم المَقاصـد العامّـة مـن القضيّـة المعروضـة وإنمـا سَـعَت إلى الحفـر تحـت إشـكالات حضاريّـة غائـرة تضـعُ عـلى موازيـن التراجُـحِ بعضًـا مـن التصدّعـات المعرفيّـة التـي ترتطـم بهـا الثقافـة العربيّـة كلـما حاولـت الانخـراط في مواثيـق الثقافـة الكونيّـة الرّحبَـة. ولا يُحْمَلـنّ كلامُنـا عـلى الإشـادة المُغلّفـة بسـخاء التزكيَـة؛ إذ المسـألة منهجيّـة في ظاهرهـا، تأمّليّـة في مظانّهـا المعرفيّـة وحوافزهـا

1 - أستاذ اللسانيات في الجامعة التونسية.

الفلسفيّة كما هو بادٍ بالبداهة.

ولن يكون من نوافل القول أيضا البوحُ بأوجاع الوخز اللطيف الذي تزرَعُه تلك الثنائيّة التي نستظلّ تحت قِبابها والتي نصُّها «**التأويليّات والفكر العربيّ**»، فبراءتُها الظاهرة تشي بمَكرٍ دلاليّ فاتن: مَطلعُها ذاك الذي سمّاه اللغويّون بالمصدر الصّناعيّ وعرّفوه بأنه اللفظ إذا ألحقت به ياءً مشدّدة وتاءً فيُمسي اسمًا دالاّ على المعنى المجرّد وجعلوه قبالة المصدر الأصليّ، ولو لم تُغدِق العربيّة على أهلها بهذه الخانة الاشتقاقيّة لفاتَهم منذ مَطلع النهضة الحديثة على امتداد قرنين حجمٌ كبير من الغَناء المُعجميّ، ولمَا أمسكوا بتلابيب المعنى المكتنز في اللفظ الواحد ليقولوا على سبيل المثال: القوميّة والوطنيّة، أو ليقولوا: الجدليّة والبنيويّة والرّمزيّة، أو ليقولوا كذلك: التّبَعيّة والاستقلاليّة، إلى أن أضحى بعضهم يتحدّث من الجاهزيّة، وهكذا أمسوا يَحِيكون من «**المصادر الصّناعيّة**» -وهي قياسيّة- ما به يَنزعون عن «**المصادر الأصليّة**» دلالتها على الزمن ويُبقون لها دلالتها على ما هو «متمَحّض للاسميّة» كما كان النحاة يقولون.

أمّا الشطر الثاني الذي ينعطف على «**التأويليات**» عطفا محايدا تكفلت به الواو المجرّدة فهو «**الفكر العربيّ**» وهذه صياغة استوَت على منعوت مُعرّف تلاه نعت معرَّف مثلَه، وأداة التعريف (الألف واللاّم) كأنها الدّالّة على «الاستغراق» لأنها شاملة لكلّ ما انضوى تحت محاصيلها، غير أن عبارة «**الفكر العربيّ**» قد ارتفع منسوب تداولها منذ سبعة عقود -وقد تزيد- فتسرّبت إلى مجالات من الحياة الجماعيّة شديدةِ التّنوّع؛ بل شديدة التباين حتى غدَت في المخيال الجَمْعيّ من أكثر الملفوظات انجلاءً ومن أكثرها تلابُسًا أيضا، ولا يُعْزى ذلك دائمًا إلى سياق استخدامها وإنما السّببُ في غالب الأحايين هو مدى تهَيُّؤ المتلقّي لأحد الفهوم المُمكنة أكثَر من تَهيّئه لواحد من سائرها.

«**الفكر العربيّ**» صيغة من فرط تداولها أضحت حَمّالةَ دلالات فتغلفت بأغشيَة الإدراك «الجشطلتيّ» حيث يتبَدّى المعنى الكلّيّ وتتوارى مكوّناته الجزئيّة؛ لا فقط لأن الكلّ ليس مجرّدَ حصيلة الأجزاء؛ وإنما للانسياب التداوليّ الذي يُخيّل للجميع أن الجَليّ لا يحتمل المزيدَ من الإيضاح، ويكفي أن نتصوّر القلق الثقافيّ

الذي يَغمُر المَحافلَ لو طلبتَ أمامَهم أن تُشرَحَ لك عبارة «**الفكر العربيّ**» مؤكّدًا أن ذلك شرط لرسم المسالك المُوصِلة إلى الحوار النقديّ الخصيب، ولهذه العبارة محطّات في الذاكرة الجمعيّة نكتفي بالتنبيه على بعضٍ منها، فالدكتور محمد عابد الجابري حينما شيّد معماره المعرفيّ في حقبة من الزمن كان العربُ يصارعون فيه أمواج التاريخ العاتيَة لإثبات شرعيّة الوجود القوميّ في حقبة «ما بعد الاستعمار» استبدل بتلك العبارة عبارة العقل العربيّ فكتب منذ مطلع ثمانينيّات القرن الماضي «تكوين العقل العربيّ» ثمّ «بنية العقل العربيّ» ثمّ «العقل الأخلاقيّ العربيّ»، ولكنه بين طيّات تلك السّنين نشر كتابًا واستخدم العبارة التي كرّستها الأعراف الثقافيّة فكان العنوان «**إشكاليّات الفكر العربيّ المعاصر**»، ولا شكّ أن الحاذقين من أهل الاختصاص بوسعهم أن يغوصوا على الفوارق الدّلاليّة في المقاصد الثقافيّة والحضاريّة بين العبارتين ولا سيّما مع الكتاب الذي بدا كأنه بيان معرفيّ -على معنى المانيفستو-؛ ذاك الذي خطه الدكتور الجابري منذ البدايات (1980) ثمّ أعاد هندسته مُعيدًا نشره بعد زمن، ألا وهو «نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ»[1]. ولن يغيب عن ظنّ أحدٍ أن حوافز التحليل لدى الدكتور الجابري كان يُلهب وقودَها الخلفيَّ الهاجسُ الحضاريّ الأكبر الذي تلخّصه معادلة الأنا والآخر.

ثمّ كانت عبارة العقل العربيّ فاتنة بمتنها وحاشيتها، وقد أغرت «المجلسَ الوطنيّ للثقافة» في الكويت بأن يُبرمجَ ضمن «**سلسلة المعرفة**» إصدارًا بذاك العنوان فكتب د. نبيل عليّ كتابًا في قسمين بعنوان «العقل العربيّ ومجتمع المعرفة: مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول»[2]، وكان التداول التعليميّ قد كرّس عبارة **الفكر العربيّ** للدّلالة على الجانب الفلسفيّ أكثرَ من الجانب الأدبيّ، وأعان على ذلك ظهورُ المصنفات المساعدة على التمثل الدّراسيّ بمختصراتها ومنتخباتها، ويكفي أن نتذكر كتاب د. عمر فرّوخ «تاريخ الفكر العربيّ إلى أيّام ابن خلدون»[3] الذي كان المُغيث المنجدَ لعُبور اختبار الفلسفة لأجيال متعاقبة منذ مطلع ستينيّات القرن

1 - الجابري، محمد عابد: نحن والتراث – قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت، 1980.

2 - علي، نبيل: العقل العربيّ ومجتمع المعرفة – مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ج 1: العدد 369، نوفمبر 2009، ج 2: العدد 370، ديسمبر 2009.

3 - فرّوخ، عُمر: تاريخ الفكر العربيّ إلى أيّام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.

العشريـن. ثـمّ دَقّـت لحظـة فارقـة في تاريـخ هـذه العبـارة، كان ذلـك حـين أنشـئت عـامَ 2000 **مؤسّسـة الفكـر العـربيّ** بـإرادة ثقافيّـة صنعهـا بعـض رجـالات المملكـة العربيّـة السّـعوديّة، واختـيرت لهـا بـيروتُ مقـرّا دائمًـا، وتشـيّدت عـلى أسـس المجتمـع المـدنيّ الـذي لا يرتهـن بتمويـلات المؤسّسـات الرّسـميّة، وقـام يومئـذ جـدلٌ التهبـت بواعثُـه وامتـدّت تداعياتـه فطالـت فعـل التّسـميَة: أيُّ معنـى لعبـارة **الفكـر العـربيّ** في ذاك السّـياق؟ وأيّ الأقطـار العربيّـة أولى باحتضانهـا مـن سـائر الأقطـار؟

الحاصـل في مقامنـا أن العبـارة إشـكاليّة بامتيـاز؛ إذا غضضـتَ الطرف عـن شـعابها غنمْـتَ السّـلامة وإن لم تَغْضُـضْ تحتـم عليـك التّحـرّز، وهـي بهـذا التقديـر تتيحُ اسـتقبالا مزدوجًـا فهـي لذلـك عبـارة «مراوغـة» عـلى معنـى التّعـدّد الـدّلاليّ المفتـوح إذ ليـس كلّ مُـراوغٍ مُضلّـلا كـما علمـتَ؛ ويكفيـك دليـلا عـلى هـذا أن لفـظ «الفكـر» محمـول في نفـس اللحظـة عـلى الاسـميّة وعـلى المصدريّـة؛ فلـك أن تقصـد بـه عمليّـة التفكـير ومـا يتلوهـا مـن آليّـات ومجـادلات فيكـون «الفكـر» مصـدرًا معـادلا للفـظ «التفكـير»، ولـك أن تقصـد الثمـرة الحاصلـة مـن «التفكـير» بمـا هـي مُنتَـجٌ معـرفيّ يتجسّـد في مصنفـات مدوّنـة، أو في «رسـائل» نثريّـة مختـصرات، أو في متـون حيـث تُسْـكَبُ مضامـين المعرفـة في قوالـب النظـم.

«**الفكـر العـربيّ**» إذن عبـارةٌ حَـرون، مـا تقولـه طاقتهـا الإيحائيّـة أهـمّ مـمّا تُفيـض بـه طاقتُهـا التصريحيّـة، والحـدْسُ الـدّلاليّ يؤكّـد بالاستشـعار أن النعـت الـوارد فيهـا -وهـو العـربيّ- لا يَنبـع مـن منظومـة الأعـراق ولا مـن سـياق «الشـعوب» بالدّلالـة التـي وردت بهـا اللفظـة في النـصّ القـرآنيّ وإنمـا هـي مسـتنبَطة مـن دلالـة لفـظ «العـربيّ» عـلى «اللسـان»؛ نعنـي أنهـا منسـوبة إلى اللغـة العربيّـة وهـو مـا يعنـي -في أوّل المطـاف وفي نهايتـه- أن عبـارة «**الفكـر العـربيّ**» تحـدّد المُنتجَ الفكـريّ الـذي تـمّ صَوْغـه باللغـة العربيّـة سـواءٌ أكان صائغـوه عربًـا أقحاحًـا أم كانـوا مـن «الشـعوب» الأخـرى التـي انصهـرت ضمـن دائـرة الانتـماء الحضـاريّ الجديـد فـكان ميثـاق انتمائهـا هـو الانخـراطَ اللغـويّ، ومـا مـن ارتيـاب أن ذاك المحـرّك الخفـيّ يظـلّ نشـيطا متحفّـزا ليدفـع ثنائيّـة الأنـا والآخـر كي تغـادر جُحْرهـا حيـث تحتـلّ فضـاءَ اللاوعـي متواريـة متربّصـة.

قـد لا يكـون عبثـا التذكـير بمـا جـرى مَجْـرى المسَـلّمات: أن الثقافـات الكـبرى تُنجِـز

تحوّلاتها على متن جسور فارقة، فحضارة اليونان عَبَرت تحوّلها الحضاريّ بالانتقال من النصّ التراجيديّ إلى النصّ الفلسفيّ، وحضارة روما من النصّ الخطابيّ إلى النصّ القانونيّ، وحضارة العرب من النصّ الشعريّ إلى النصّ الدّينيّ فالمعرفيّ، ثمّ تأسّست الثقافة اللاتينيّة على الانتقال من النصّ المترجَم إلى النصّ المبتكَر. هي اختزالات لا تعطي الحقائقَ التاريخيّة حقَّها الأوفى ولكنها اختصارات رمزيّة دلالتها السّيميائيّة أقوى من دلالاتها العينيّة.

ثمّ نال الارتباك من قواعد الأعراف وارتجّت كثيرٌ من البديهيّات منذ مطالع القرن الجديد بأحداثها الفاجعة، وغادرت دلالات الألفاظ مَكامنها، وضاعت من اللغة براءتها، وكفّت المتقاربات عن تعاضدها، وتسلّل الرّقيب الذاتيّ إلى بواطن المثقف فأضحى يَزن كلماته بموازين المعادن الصّفراء، وإذا بالبدائل الشقيقات تتقطع أرحامُها، وأمسى «حُلْمًا قد مضى» أنْ يراوح المثقف بين صيغ ثلاث في القول هي: الفكر العربيّ، والفكر العربيّ الإسلاميّ، والفكر الإسلاميّ، إذ ما من واحدة من الثلاث إلا وإدراكها وقفٌ على استحضار الاثنتين الأخريَيْن، وها نحن في هذا الحوار الفكريّ وجهًا لوجه أمام صياغة يتجاذبها طرفان إمّا عَوْنا وإمّا ضيْمًا.

هو ذا المهادُ الذي تيْنع فيه المتوالجات المتنافرات وفي مقدّمتها ثنائيّة الوقائع والمدرَكات، فالإنسان «المثقف» لا يفتأ «يقرأ» الوجودَ منطلقا من مظاهره الباديَة ونافذا إلى بُناه المحتجبة، وبين استقراءٍ واستنباط يُلفي نفسَه في تَطواف من المدّ والجزر بين مستوَيَيْن: مستوى الحقائق التي تصنعها الوقائع، فهي إلى عالم الحسّ أقربُ منها إلى المجَرّدات لأنها تتنزّل في المكان وفي الزمان وهما البُعدان اللذان يقيّدان الوجود المادّي، ومن أجل ذلك سمّيَ الوجود المجرّد وجودًا مُطلقا على معنى انسراحه من ذينك القيدين؛ والمستوى الثاني هو مستوى تصوّرنا نحن لتلك الوقائع، نعني الصّورة التي يستخلصها الإنسان ممّا رآه أو أحسّ به أو استشعر كينونته بالرّسوم أو بالأوصاف.

بناءً على ما سلف ما انفكّ البحث في مجال المعارف الإنسانيّة والاجتماعيّة يلحّ على أهمّيّة هذه الثنائيّة: عالم الوقائع وعالم التمثلات، نعني عالمَ الحقائق وعالم المدرَكات، وغيرُ خافٍ الغَنَاءُ الذي جَنته الأبحاث في حقولٍ عديدة منذ

استوت هذه الآليّة التحليليّة، وليس من غرضنا هنا الإسهابُ في قوانين الفعل التاريخيّ حيث يُثْبِت الاستقراءُ أن إشاعة خبرٍ من الأخبار -حقا أو تمَحّلا- بوسعه أن يتحكّم في إرادات البشر عن طريق زرع التمثلات التي تقود إلى سلوك مرسوم سلفا، وليس من هواجسنا تبيانُ ما يصنعه الإنسان في سلوك الإنسان بواسطة الأداة اللغويّة حين يكسُوها قوالبَ الخطاب بأجناسه المتباينة، وقد نكتفي بالإشارة إلى ما هدانا إليه التّأمّل الوئيدُ في هذا الباب، ولنختصرْ القولَ فيه بذكر ما حَقهُ أن يُصاغ صَوْغ القوانين التواصليّة: كلما أمعن الخطاب في إزاحة الحواجز بين الحقيقة والمجاز تمكن من نفوس المستقبلين وارتفعت لديهم طاقة التمثلات على طاقة الحقائق.

مَن ينسى أن المسافة بين الحقيقة والمجاز متذبذبة تتدرج ألوانها تدرّجًا لطيفا بحسَب تعاقب الاستعمال على محور الزمن؟ ومَن الذي ما زال يَقرن الألفاظ الدالة على أركان الاعتقاد وما يتلوه من انتماء روحيّ بدلالاتها الأوّليّة: الشهادة، والصّلاة، والصّيام والزكاة والحجّ؟ لقد فرغ أهل البلاغة من كل هذا وسطروه في العلم اللغويّ الشامل فتركوا لنا ما نخال أنه من أغنى الجداول التأويليّة على الإطلاق، ولكن الحاضرَ ينثني على الإرث الوافد من مَجَرّات التاريخ، فالعلم اللغويّ نما وتعدّدت أفنانه حتى اشتبكت، وإذا بالمخاض العسير يتفتق عن مجال بحثيّ جديد هو علم الخطاب، وليس التوليد بباهرٍ في الخطاب الشعريّ ولا في الخطاب السرديّ ولا حتى في الخطاب الوضعيّ، إنّ ألقَهُ الأسنى في الخطاب السّياسيّ منذ امّحَت حواجز الزمان والمكان بموجَب آليّات التواصل وتقنيّات الكون الافتراضيّ، وأجلى ما فاجأ الفكرَ النقديّ الجديد أن شيئا كثيراً من الخطاب السّياسيّ تتحوّل فيه اللغة من دالّ ينتظر الحدس بمدلوله إلى مدلول بذاته، فهو حينئذ «القولُ الفعلُ»، إنه «الحدث» في ذاته ولذاته، إنه المفهوم الذي «إذا قِيلَ حَصَلَ».

فالخطاب السّياسيّ هو المعدِن الذي يُطلِق أجنحة التأويل في فضاء الدلالة وهو الذي -في الوقت نفسِه- يَحُدّ من طيَرانها بحكم طبيعته الإنجازيّة، إنه كالقسَم في بعض الطقوس الدّينيّة: «إذا فاهَ به الفمُ تعذّر الحِنث ولزمت الكفّارة»، أو كتلك الكلمات التي إذا فاه بها الفمُ انفصمت العُرَى على جلالها، أفلا ترى إلى مَن قال

-راضيًا أو غضبانَ- وهو يجادل زوجَه: «أنتِ طالقٌ»، فهي طالق، وإذا كرّرها ثلاثا عُدّ الطلاق مُثلثا! كلّ ذلك من الوُسُوم التي انتقشت على جبين الثقافة بصرف النظر عن مرجعيّتها الدّينيّة.

يُسْلمُنا كلّ هذا الاستكشاف في مطويّات التأويل إلى متصوَّر جامع؛ له في ثقافة **الفكر العربيّ** ما ليس له في ثقافات أخرى، إنه النصّ، وما أدرانا ما هو! كان مصدرًا لفعلِ (نَصَّ - يَنُصّ) فأضحى اسمًا خالصًا وأمسى قابلا لأن يُجْمع على (نصوص) والحال أن المصادر في فصيح اللغة لا تُجْمَع إذ تدُلّ على الحدث المطلق، وتغلف «النصّ» بكفاءات تأويليّة حتى غدا مفتاحًا للولوج إلى المجالات: النصّ الأدبيّ والنصّ النقديّ والنصّ التاريخيّ والنصّ الفلسفيّ، وغيرُها كثيرٌ. ولكَم تحَلّت بلفظة «النصّ» عناوين التصانيف حتى أصبح «النصّ» إعلانا عن بُعد من الأبعاد المعرفيّة أكثرَ ممّا هو مجرّدُ «اللفظ الدّالّ» كما لو أن المراد منه هو نصّ النصّ كما سنرى، وما من كتاب جاء في عنوانه ذاك اللفظ إلا وأدخلك به في فضاء التأويل سواءٌ أأذعنت لدعوته إياك أم لم تستجب، ولك أن تفحص ما نقول من خلال ما تستحضر من نماذج. ألا ترى إلى د. نصر حامد أبو زيد -وهو المتحرّي في سلامة اللغة وأناقتها- كيف اتّخذ من «النصّ» إشكالا معرفيّا متراميَ الأبعاد حين ألف كتابه القيّم: «مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن»[1] وسبق له قبل ذلك بزمَن أن عالج ما نحن فيه فكتب دراسة واختار لها من العناوين «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النصّ»[2]. وها نحن على مسافة ذراعين من افتراض مبحث دراسيّ يكون وَسْمُه التامّ: «في تأويليّة مصطلح النصّ دالاّ ومدلولا»، وهذا ما حَدَا بالدكتور محمد الحيرش إلى الانكباب على مَجامع هذه الإشكاليّات جميعها في رسالته المتميّزة لنيل درجة الدكتوراه: «النصّ وآليّات الفهم في علوم القرآن: دراسة في ضوء التأويليّات المعاصرة»[3].

وربّما أمعن الفكر التأويليّ في تشقيق الظاهرة الواحدة إلى تجلّيات متمايزة،

---

1 - أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النصّ – دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، الدار البيضاء، 1990.

2 - نفسه، مجلة فصول، القاهرة، المجلد1، العدد 3، 1981، ص141- 159.

3 - الحيرش، محمّد: النصّ وآليّات الفهم في علوم القرآن - دراسة في ضوء التأويليّات المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013.

وحَمَلَ أهلَ الأمر على معاودة الثنائيّة الموروثة دون الوقوع في جرائرها حيث لم يَعُد مستساغا -بعد تطوّر علوم اللسان- أن يُكتفى بالقول: اللفظ والمعنى، أو الشكل والمضمون، أو حتى الصورة والماهيّة وإنما تعيّن استخدام اللفظ بذاته لاستيعاب سَجّاد الخطاب منسوجًا بتخلّل اللّحْمة والسَّدَى: فقيل النصّ ونصّ النصّ.

ولِمَ لا نسترسل في استنباط النشأة التكوينيّة للنصّ على معنى النشوء الأوّل قبل الارتقاء التاريخيّ لنرى تناضُدَ طبقات الفهوم المتهيّئة، وقد نُلفِي أنفسَنا على مَدْرَج الانتقال من علم الظاهرة القوليّة إلى علم القول في ذاته؛ فثقافة النصّ تعني أن الفكر يُسْكَب في «متن» وأن المتن متهيّئ لقبول الحاشيَة، وأن هذه لا ترفض «حاشيَة الحاشيَة»، ومُبتدأ الأمر وخاتمته أن فعلَ التقبّل منظومة متآزرة فيها الشرح وفيها التفسير ثم فيها التأويل، فإن تكن «القراءة» -من حيث هي مصطلح مستحدَث دالّ على الصّنيع الفكريّ المرَكّب- ملقاةً في منهج التلقّي على مسؤوليّة صاحب النصّ فإن مسؤوليّة التأويل تقع على كواهل مَن يتأوّل، وبناءً على هذا ساغ لبعض الدّارسين أن يعكف على دراسة علم الاعتقاد عند بعض المذاهب من خلال آليّة التأويل، ويحضرنا في هذا المقام ما أفاض فيه الباحث هيثم سرحان في مصنفه المتميّز بالعمق والإيجاز مع تيسير يجلو القضيّة لأهل الذكر ولغيرهم من المستطلعين:» استراتيجيّة التأويل الدّلاليّ عند المعتزلة»[1].

لقد تدرّع الباحث بمثاقفة لسانيّة بيّنة فأعلن في المقدّمة عن مشروعه الفكريّ ومنهجه القرآنيّ بتمام الوضوح: «إن الكشف عن استراتيجيّة التأويل التي صاغها العقل المعتزليّ لا يكون إلا بمعرفة موقف المعتزلة من اللغة والمقرّرات اللسانيّة، فقد هيّأ احتكام العقل إلى الأنظمة اللسانيّة انسجامًا دلاليّا؛ إذ أدرك المعتزلة أن النصّ بنية مفتوحة على الممارسة اللسانيّة بالقدر الذي يحقق النصّيّة».

عند هذا الحدّ الفيصل تتشخّص لناظرنا «مشروعيّة» الحديث عن «تأويليّات عربيّة» إذ لا يعني نعت «العربيّة» تمييزا عرقيّا ولا جنسيّا وإنما هو مُمَايزة ثقافيّة تحْكُمُها مقوّمات حضاريّة يَشهَد بها التاريخ دونما انحياز «مذهبيّ». وينثني العِطف على عِطفه فإذا بالجدل السّخيّ يقبض على نُسْغ الدّلالة وعُصارة المَقصد

1 - سرحان، هيثم: استراتيجيّة التأويل الدّلاليّ عند المعتزلة، دار الحوار للنشر، اللاذقيّة، سوريا، 2003.

فيصوغ ألطف العبارات قولا وأعسرها فهما ألا وهي «معنى المعنى». وتنجلي من جديد ثنائيّة الحوار الحضاريّ في معادلة «الأنا والآخر» كما قضت الأعراف بتركيبها وقد يتمرّد منطق المقاصد التأويليّة على العُرْف فيَجْنح إلى مراجعة منزلة اللفظ الأوّل وهو المعطوف عليه بالنسبة إلى اللفظ الثاني وهو المعطوف فنقول عندئذ «الآخرُ والأنا».

لقد فجّرت ثنائيّة «الوقائع والتمثلات» معيار الموضوعيّة؛ هذا الذي انبرى حارسًا يقظا يصون حيَادَ المعرفة وعلميّة التناول، ذاك الذي أخذ على نفسه أن يحميَ المنزع العلميّ من الذاتيّة جاعلا الذات خصمًا على الموضوع، وسالبًا الفكرَ جذورَ الانتماء إلى صاحبه، ومقاومًا عنيدًا لما يُخشى أن يخالط «العقلَ العاقل» من حسٍّ أو وجدان أو سكينة تجلب الرّضى قبالة انفعالٍ يُوَلّد الفوَران؛ وإذ لم يكن بدّ من الإقرار للذات بحقها في أن تظلّ على يقظة راحت التأويليّة تفتّش عن مسوّغ جديد، فظفِرت بضالتها، وباحت -على استحياءٍ- بأن الحياد المطلق غاية نرنو إليها ولا ندركها؛ كتلك النقطة التي ينتهي بها الخط المستقيم في أبجديّات العلوم الرّياضيّة.

جيءَ إذن إلى المنهج «العلميّ» باعتبار أنه الأب الشرعيّ للموضوعيّة وقيل إن مقاييسه محكومة بطريقة المعالجة، أي بزاوية الفحص التي منها يُشخّص الدّارسُ الظاهرة التي بين يديه، وفي هذا البسط تسليمٌ بأن الباحث ينطلق حتمًا من مُسلّمات على معنى المصادرات التي تستوجب الإقرارَ المسَبّق بسلامتها؛ لأن الاستدلال عليها يقع في مكان آخر من دوائر المعرفة، ومن البديهيّ أن الإنسان لا يستطيع أن يُشيّد صرحًا حِجاجيًا إذا ما طُلب منه أن يُبرهن على كلّ حيثيّة من حيثيّات خطابه الاستدلاليّ.

أُقِرَّ إذن للفكر أن يَتّخذ لنفسه «موقعًا» حيال الظاهرة المدروسة، أو قلْ «مَوْضعًا»، واشتقّ «الآخرون» من صيغة الفعل في لغتهم «مصدرًا» يدلّ عليه، وصَنع أهل العربيّة كما صنع الآخرون بناءً على أن الفكر كونيّ بالضرورة إذ لم يكن يومًا من الأيّام «جنسيّة» تربط أصحابها بالأرض فتُلزمهم بالقوانين القائمة فيها، فتمّ اشتقاق الصّيغتيْن المترادفتيْن: التّمَوْضع والتّموْقع، وهما مصدران تمّ استنباطها من

الاسم مباشرة ثمّ استُنبط منهما الفعلان: تَمَوْضَعَ وتَمَوْقعَ، ولئن بدا على المصطلحيْن شيء من النشاز في البنيَة الصّرفيّة فإن الاستعمال كان كفيلا بتلطيف غرابة الصّوْغ.

ذاك شيء من قصص النشوء المفاهيميّ، وذاك شيء يَزرع بأليافه جذور الهرمينوطيقا العربيّة، واللفظ الدخيل أوفق تعيينا للمتصوّر لأن في جدول القاموس الأجنبيّ لفظا محاذيًا كأنه وسطٌ بين المعجم المشترك والمعجم الاصطلاحيّ وهو باللسان الفرنسيّ (L'Interprétation) ولكن «الأناقة» المعرفيّة آثرت العودة إلى الجذر اليونانيّ، وهو مُرَكّب من اللفظ الدّالّ على التعبير مُلحَقا باسم «هرماس» وهو رسول الآلهة المُوكَلُ إليه وصاياها. وكان أن لجأ أهل الضاد إلى إحدى آليّات الاشتقاق المُتاح؛ تلك القائمة على استثمار ياء النسبة لاستنباط المصدر الصّناعيّ فجيء إلى المصدر «تأويل» واستُنبط منه مصدر مُرَكّب وهو «تأويليّة» ثمّ ساغ جمعُه على تأويليّات، وإذا بثنائيّة الأنا والآخر تتحوّل من نبرة الصّراع إلى نغَمِ الائتلاف بموجَب الشيوع الكونيّ للمعرفة حيث الفكرُ مجرّدًا من إكراهات الغلبة.

عُدْ إلى النصّ المؤسّس تجدْ أن ثقافة الانتماء تتجافى عن إيراد اسمه عاريًا، لذلك تواتر في العُرف نعته بالكريم لنقول القرآن الكريم، أو المصحف العزيز، أو الكتاب الجليل، أو الذكر الحكيم، وقلّما يُنعت بالمُقدّس لأنه نعت يكاد يختصّ به غيرُه من المُنزَلات، وبناءً عليه تُصادف التخصيصَ الأخصّ دفعًا لكلّ اشتراك فيُقال «جاء في التنزيل» أو «جاء في قوله عزّ وجلّ».

في النصّ المؤسِّس ورد لفظ التفسير مرّة واحدة: «ولا يأتونك بمثَلٍ إلا جئناك بالحق وأحسنَ تفسيراً» (الفرقان: 33) ولكن لفظ التأويل تواتر كثيراً، ولئن تعدّدت مَرَامي دلالته فإن النواة المركزيّة التي منها تنبع أشعّته الدّائريّة هي الارتقاء من المتجلّي إلى المحتجب، من المتكشف إلى المتواري، من «الظاهر إلى الباطن» حسب تعبيرات المتصوّفة، من المشترك إلى الخاصّ وإلى خاصّ الخاصّ الذي «يُدركه الحسّ ولا تأتي عليه الصّفة»، ولِمَ لا نقول ما دمنا على بساط الظاهرة اللغويّة: من المعنى إلى معنى المعنى، فإن انسرحنا من أرض اللغة وسَلّمنا بالارتقاء قلنا: من المعنى الذي في حيّز المدرَكات إلى المعنى الغيبيّ الذي يُقرّ بالتسليم ويفترض الإذعان فلا يتجافى عن الإقرار بأن في النصّ المؤسِّس مقاصدَ تتعالى على التمثلات

البشريّـة فتسـمُو إلى المنـازل الرّبّانيّـة.

مـن هنـا اكتسـب لفـظ التأويـل إيحـاءً مزدوجًـا: واحـدًا يسْـعى إليـه السّـاعي وواحـدًا مـن «المضنـون بـه عـلى غـير أهلـه». ولـئن بـان الأمـرُ في سـياق «تأويـل الأحاديـث»، و«تأويـل الأحـلام»، و«تأويـل رؤيـايَ»، وتأويـل «مـا لم تسـتطع عليـه صبرًا»؛ فـإن خطـا فاصـلا ينـبري كالحـدّ بـين سـاحتين ويتلـوّن بالأخـضر حينـا والأحمـر حينـا غـيرَه: «هـو الـذي أنـزل عليـك الكتـاب منـه آيـات مُحْكـمات هـن أمّ الكتـاب وأُخَـرُ متشـابهات، فأمّـا الذيـن في قلوبهـم زيـغ فيتبعـون مـا تشـابه منـه ابتغـاءَ الفتنـة وابتغـاءَ تأويلـه ومـا يَعلـم تأويلَـه إلا اللـه». (آل عمـران: 7) وانبثقـت ضمـن منظومـة العلـوم أفنـان كانـت كالأعمـدة عـلى رأسـها علـوم القـرآن، وضمنهـا علـوم لغويّـة، منهـا البحـث في المُحْكَـم مـن التنزيـل عـلى أسـاس أن غـزارة مـا دلالتـه غـيرُ ناصعـة لا تتجـلّى لمتقبّلهـا تلقائيّـا؛ وهـو مـا صُنّـف تحـت بـاب «المشـكل» أو «المتشـابه».

فهـذا ابـن قتيبـة يُصنّـف «تأويـل مشـكل القـرآن»[1]، ومصطلـح «المشـكل» جوهريّ لـدى النحـاة حتـى إن ابـن يعيـش لم ينفـكّ يـردّدهُ في «شرح المفصّـل» مسـتعملا صياغـة لطيفـة قائـلا «لفـظٌ مشـكلٌ يَتجاذبُـه معنيـان» فجـاء بصـورة حسّـيّة نافـذة، وعرفـت اللغـة العربيّـة تطـوّرًا في الاسـتعمال حتـى تمحّـض اللفـظ لتأديَـة دلالـة اللفـظ الوافـد مـن ثقافـة الآخـر كـما يُسْـتعمَل في اختبـارات العلـوم الدقيقـة، وكـما يُسـتعمل في العلـوم الاجتماعيّـة والسّياسـيّة، فنُـزِع مـن اللفـظ وسـمُ النعـت والتحـق بالأسـماء الخالصـة، ولم يكـن تزيّـدًا أن اسـتهلّ ابـن قتيبـة كتابـه ببـاب سـمّاه «بـاب ذكـر العـرب ومـا خصّهـم اللـه بـه مـن العارضـة والبيـان واتّسـاع المجـاز» لينـبريَ بعـد ذلـك رادّا عـلى الطاعنـين في القـرآن. وهـذا القـاضي عبـد الجبّـار الـذي آلـت إليـه رئاسـة مذهـب الاعتـزال يؤلّـف «متشـابه القـرآن»[2]، فبَـدَا أنّ مـا ليـس مُحْكَـمًا فهـو مشـكل أو متشـابهٌ، وكلاهـما يَهَـبُ أرضـا خصيبـة لـزرع مشـاتل التأويـل، ويقف الـدّارس الـذي يجـوس في خفايـا «التأويليّات والفكـر العـربيّ» حـيرانَ متسـائلا: هـل يَحُـضّ إرث ثقافتنـا العربيّـة عـلى التأويـل أم عـلى الإمسـاك؟ وهـل يمـور في فضـاء الأمـر القاهـر أم يسـبح في فضـاءات النهْـي الزاجـر؟

1 - ابن قتيبة، أبو محمّد الدّينوريّ: تأويل مشكل القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت.

2 - عبد الجبّار، الهمذانيّ: متشابه القرآن (في مجلّدين)، تحقيق د. عدنان محمّد زرزور، دار التراث، القاهرة، 1966.

إن التأويليّة -في القراءة الحديثة الملتزمة- ليست مسلكًا فكريًا خالصًا كتلك المسالك التي تصعَد إلى المجرّد وتترك للتاريخ شأن إسقاط المستخلصات على المادّيّ المُتحيّن، إن التأويليّة انخراط في التاريخ يفترض موقفا من مسار الثقافة وحسْمًا جريئا في صيرورة الحضارة الإنسانيّة، وهذا التخصيص حتميّ لأن الظنّ مَيّال إلى حصر التأويليّات في مجال استنطاق النصوص، لذلك نقول إن التأويليّة في ظاهرها مَنفذ فريدٌ وفي حقيقتها مَدخل مزدوجٌ تحدّده طبيعة الانخراط في الزمن التاريخيّ، على اليمين مسلك لالتماس الشفاعة وَفقا لأعراف التسامح، وعلى الشِّمال طريق لانتهاج الإدانة باسم قوانين الزجر والصّرامة، وهنا مَكمَن الأسرار في بلوغ التأويليّة سَنَمَها الأعلى ثقافيًا، بل هنا تنكشف براءة تحويل المفرد إلى جمعٍ بانتقالنا من «التأويليّة» إلى «التأويليّات».

ما كان غريبًا ولا عجَبًا أن يحتفيَ **الفكر العربيّ** بهذا الوافد الجديد، ولكلّ وافد رحلة من العبور على ضفاف الثقافات، ولكن بعض محطات الاحتفاء أكثرُ إغواءً من بعضها الآخر، وكان جوادُ المصطلح خيرَ مترجم عن امتزاج الاستغراب بالاحتفاء، فأيّ الكلمات أحقّ بالتعبير عنه: الهرمنيوطيقا بالنبرة الإنجليزيّة أم الهرمينوتيك بالنكهة الإفرنجيّة أم التأويل أم التأويليّة، وبعضهم تأنّق في إرداف العلم بموضوعه فقال علم التأويل، والجميع كانوا على بيّنة من تعاشر اللفظ الدّخيل مع المصطلح العربيّ المشتقّ عن طريق المقاربة الدّلاليّة، والسّبب في تعذّر استقلال المولّد العربيّ عن المعَرَّب الأجنبيّ هو قصور المقاربة الاصطلاحيّة عن حسم الإشكال المفهوميّ القائم أساسًا في بنية اللفظ، ومعلوم أن المصطلح الفرنسيّ Herméneutique صيغ منذ عام 1777 من الأصل اليونانيّ (هارمينوتيكوس) كما سبق أن ألمحنا وهو لفظ كان يختصّ بعلم تأويل الأمّهات من النصوص؛ ما كان منها دينيًا أو فلسفيًا، وحين تمّ ابتعاث المصطلح في العصر الحديث كان القصد توظيفَه ضمن مَنزع عامّ يهدف إلى تجاوز ثنائيّة الشكل والمضمون للغوص على لُباب العمل الفنّيّ من منظور متسَامٍ نحو جوهر الأشياء فيه.

شاع هذا الوعي الجديد خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وأسهمت في شيوعه منابر بعض المجلات الفكريّة، ومن أهمّها في هذا المجال مجلّة فصول (القاهرة)، ومجلّة الفكر العربيّ المعاصر (بيروت)، وكذلك دوريّات ثقافيّة ازدهرت في المغرب، وقد يُنعش الذاكرة الثقافيّة التذكيرُ ببعض تلك النماذج

المتميّزة، فقد بادر د. سعيد علوش منذ أواسط الثمانينيّات بنشر مقال بعنوان «بلاغة التكرار في هرمنوتيك النثر العربيّ»[1] ثمّ نشر كتابه «هرمنوتيك النثر الأدبيّ»[2] فكان عمله -وهو المتخصّص بالأدب المقارن- إسهامًا ناجعًا في ما قد نصطلح عليه -بالمفاهيم الجديدة- «تبيئَة» التأويليّة الوافدة في الثقافة العربيّة.

ولا بدّ أن نذكر في هذا السّياق العدد الخاصّ الذي نشرته «مجلّة البلاغة المقارنة - أِلف» الصّادرة عن الجامعة الأمريكيّة بالقاهرة بعنوان «الهرمينوطيقا والتأويل»[3] الذي شارك فيه كل من حسن حنفيّ، وسيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، ونادية محمد أبو زهرة، وفريال جبوري غزول، فضلا عن أبحاث أخرى لم تكتب بالعربيّة، وبعد خمس سنوات أعيدَ نشر تلك الأبحاث في الدار البيضاء[4] ومن تلك النماذج الدّالّة عددان من المجلّة الفصليّة «علامات» التي كانت تصدر في مكناس: العدد العاشر(1998) وكان محوره «التلقي والتأويل»، والعدد الحادي عشر (1999) الذي حوى أبحاثا عن بعض روّاد التأويليّة في الثقافة الإنسانيّة، كما اشتمل على دراسات حول أساليب التأويل وعن علاقة النصّ بالتأويل.

ما تلك إلا نبذة عن مقاطع من زمن الثقافة العربيّة المعاصرة لا تروم إلا الإشارة إلى شيء من التوتر الخصيب بين التأويليّات **والفكر العربيّ** المعاصر، وإلى شيء غيرِ يسير من التجاذب الثقافيّ والحضاريّ بين طرفيْ ثنائيّة «الأنا والآخر» حيث تعاقب المدّ المتلهّف والجزرُ النافر. فلو رمنا انتقاء حقل من المعرفة تكون له من الدّلالة الكاشفة لجوهر الثقافة العربيّة ما لا يكون لغيره لما وجدنا أفضل من «اللغة» بوصفها الظاهرة الشاملة التي لا فكر إلاّ بها ولا تواصل بغيرها، ولا ثقافة خارج أسوارها. ومن ألطف ما نحن على يقين منه أن العرب قد انصهرت هُويّتهم في ماهيّة اللغة على حدّ ما ظلّت روحُ العربيّة توءَمًا شقيقا للروح العربيّ، والعزمُ المعقودُ أن نختبر آليّة التأويل عسى أن نبرهن على أن تمَثّل الظواهر أقوى من حقائقها الباديَة، في التأويل مساحة يمكن -من حيث المواقفُ المعياريّة- أن تَنُوسَ بين الحُكم ونقيضه. وجوهر السّؤال -إن كان لا بدّ

1 - الفكر العربيّ المعاصر، ع 33، ديسمبر 1984- جانفي 1985، ص 145 – 152.

2 - علوش، سعيد: هرمنوتيك النثر الأدبيّ، دار الكتاب، بيروت – الدار البيضاء، 1985.

3 - العدد الثامن، ربيع 1988.

4 - دار قرطبة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 1993.

من سؤال- هو: كيف تأوّل العَرَب منزلة لغتهم بين سائر اللغات البشريّة؟

من المصادرات أن الحضارة العربيّة تشيّدَت على قناعات حميمة تمور في باطن «اللاوعي» فبَدَا لنا -نحن العربَ- أن لغتنا العربيّة هي أفضل اللغات، وأغناها، وأرقاها، وهي أبقى اللغات وأشرفها، نقول ذلك على وجه الإطلاق، ونرسل ما في قولنا من أحكام دون أن نشعر بالحاجة إلى إضافة أن اللغة العربيّة هي -عندنا نحن- أفضل اللغات؛ بل لا غرابة أن ذلك التدقيق الجزئيّ كفيل بأن يُغضب، وأن يثير، وأن يستنفر السّامعَ فيحضه على اتهام الخطاب وإدانة صاحبه. وفي تمثلاتنا الحميمة أيضا أن اللغة العربيّة هي منذ الأزل أسنى اللغات وأجملها، وهي بكلّ صفاتها تلك موعودة للخلود مثلما هي وافدة من الأزل، فيها ما ليس في غيرها، ويكفي أن بين أصواتها صوتا اختصّت به فسُمّيت به[1].

إن للمسألة جذورًا وخبايَا، فللعربيّة عند أهلها منذ القديم منزلة تاريخيّة أثيلة، ونزول القرآن الكريم بها قد أكسبها وضعًا خاصّا جدّا عند العرب، ولكنك لو سألت أحدا: هل نزول القرآن باللغة العربيّة هو الذي أضفى عليها قداسته أم إنها قد تقدّست منذ كانت؛ ولمّا نزل بها القرآن تماهت قداسته مع قداستها؟ فلربّما حار لك جوابًا، وارتاب في نفسه ثمّ فيك. وإذ لم نكن -هنا- في سياق من الجدل تترامى مسائله حتى تتناءى إلى علم العقيدة أو علم الكلام أو علوم القرآن برمّتها فإننا نعود إلى مربّع الانطلاق محاولين تشخيص الأسباب العارية والعميقة التي تحجب الرّؤية الموضوعيّة، وتحول دون معالجة الظاهرة بعقلانيّة الفكر العلميّ. والحقيقة أنه ما من حضارة إنسانيّة ازدهرت وتألقت إلاّ وكانت لغتها رمزا لازدهارها ولتألقها، كذا كان في الماضي مع حضارة الرّومان وحضارة اليونان ومع غيرهما، وهذا من الحقائق العامّة يتنادَى به العلمُ والعقل والتاريخ إنْ همسًا أو صُداحًا، لذلك فهو يَصْدق في كلّ الحقب التاريخيّة، وهو أصدقُ على كلّ الثقافات الإنسانيّة الحديثة أو المعاصرة، ومن شدّة التلاحم الرّمزيّ القائم بين المنجَز الحضاريّ العينيّ واللغة التي تعبّر عنه وتجسّد له ثقافته ينشأ لدى

---

1 - نضمّن هنا أفكارًا سبق لنا أن أثثنا بها محاضرة ألقيناها في الجامعة الأمريكيّة ببيروت مُستجيبين لدعوة قدّمها لنا الدكتور رمزي بعلبكي باسم «كرسيّ مارغريت وايرهاوزر جويت».

أبنـاءِ تلـك الحضـارة -ومَـن تبعهـم- وهْـمٌ عنيـدٌ مَـدارُه أن اللغـة التـي بهـا صـارت تلـك الثقافـة أرقـى الثقافـات في تلـك الحقبـة مـن التاريـخ هـي نفسـها أفضـل اللغـات الإنسـانيّة عـلى الإطـلاق بـلا منـازع.

وتكتـسي هـذه الحقائـق العامّـة لـدى العـرب خصوصيّـات إضافيّـة تزيدهـا رسـوخا وتثبيتـا، فقـد أعانـت الرّسـالة الدّينيّـة اللغـة العربيّـة عـلى أن تتوطّـن في نفـوس أهلهـا فتلـجَ مَكامـن أحاسيسـهم، وتسـكن أعـلى المراتـب مـن ضمائرهـم حتـى انصهـرت بهـا مشـاعرهم الفرديّـة والجماعيّـة، وإذ قـد دخلـت اللغـة عـالم «المقـدّس» مـن أبوابـه الكـبرى منـذ انجـلى القـرآن -في نفـس اللحظـة- كرسـالة تحمـل أمانـة مضمونهـا وكنـصّ مُعجـز فقـد قـام حاجـز نفسـيّ بـين موضـوع اللغـة ونواميـس العقـل الخالـص؛ وهـا هـما اللغـة والعقيـدة تتسـاقيان نُسـغ «المقـدّس» وتنضويـان معًـا تحـت تَجِلّـة الإيمـان حتـى عُـدّ مـن الفضائـل ومـكارم الأخـلاق أن تصـون وَرَقـا عليـه كتابـة عربيّـة بـصرف النظـر عمّـن خطـه وعـمّا تضمّنـه الخـطّ مـن معـان أو دلالات.

هنـاك إذن ظاهـرة فكريّـة نفسـيّة نشـأت عـن ذاك الوضـع الثقـافيّ الخـاصّ، فالعـرب في مُجمـل أمرهـم مأخـوذون بالاطمئنـان المتجـدّد الدائـم أن لغتهـم -بـكلّ جلالهـا وعلـوّ شـأنها- لا يمكـن أن تنـال الأيّـامُ منهـا فضـلا عـن أن تنقـرض أو تندثـر، فذلـك مـمّا هـو غـيرُ وارد ولا محتمَـل؛ لأنـه يناقـض القداسـة التـي سـبق لهـم أن خلعوهـا عليهـا مـن تلقـاء ظنهـم حـين جَمَحَـت بهـم مراكـب التأويـل. إنـه الاطمئنـان الـذي وَرّثهـم سـكينة في النفـس أمسـت تخـدّر فيهـم تيقـظ الوعـي وتمتـصّ منهـم دفـق التوتـر التّأمّـليّ التّـوّاق. هـم يَخلـدون إلى مـا افترضـوه مـن كفالـة قدسـيّة اصطنعهـا لهـم وهمُهـم ومـا أنـزل اللـه بهـا مـن سـلطان، هـم يتّكلـون عـلى الغيـب ولم يُطلعْهـم أحـدٌ عـلى غيـب اللـه، ولا جاءتهـم بـه في يـوم مـن الأيّـام أدنى إشـارة مـن لـدن ربّ العـزة ولا مـن لـدن رسـوله الأكـرم، إنـه الجريـان وراء الكفالـة لأنهـا تُنعِـم عليهـم بالمظلـة الحانيَـة، وقـد سـبق للنـاس أن اختطفـوا المبـدأ السّـاميَ الـذي صـاغ التّـوكّل كقيمـة مـن قيـم الإيمـان والتسـليم، فحرّفـوه، وصنعـوا منـه ثقافـة اتّكاليّـة أقعدتهـم حتـى أوهنتهـم. وليـس شيء مـمّا خلعـوه عـلى اللغـة وسـافروا بـه وبهـا إلى الأقـاصي بصامـد لا أمـام منطـق العقـل ولا حتـى في دائـرة العقيـدة الخالصـة مـن شـوائب سـوء التأويـل، وإنمـا هـو الجمـوح يبـدأ

هيّنا بلحظة بريئة من الحماس، فيتحفز قفزا، ويسارع مغالبًا الممكن، حتى يرسوَ على الشطط الآثم بعد أن يكون الوهم قد فعل فعله وتراكم طبَقا على طبَق.

ومن قوّة تمكُّن الظنون من القلوب وانحجاب الحقائق عن العقول شاعت بين التفسير والتأويل أدبيّات موسومة بالمغالاة، ولكن الفكر النقديّ لا يتصدّى لها لأنها جَمُوحٌ نحو تضخيم الفضل وتزكيَة المجد، فلا يبدو من مبالغتها ضررٌ ظاهر، وهو عدول عن الحقّ والصّواب. إن رحلة إضفاء القداسة على اللغة تجذب معها أسفارًا نحو المعادلات الرّمزيّة المترقّيَة دومًا نحو الأعلى، وبناءً على سحر الاطمئنان التّوكّليّ راح الكثيرون يجتهدون في تفسير النصّ، ويتأوّلون بعض آياته الكريمة على مقاس ما يَعلقون به من كفالة غيبيّة، وإذا الآية «إنا نحن نزّلنا الذكرَ وإنا له لحافظون» (الحجر: 9)، تعني وعدًا جازمًا من الله سبحانه وتعالى بأن يصون اللغة العربيّة صونا أبديّا بما أنها لغة القرآن الكريم، وهو ضرب من التأويل في الفهم أملاه الوضع الطارئ الذي آلت إليه اللغة العربيّة، وإلا فالأمر لم يكن واردًا عند نزول القرآن ولا حتى طيلة العهود الأولى، ولهذا السّبب ترى المفسّرين مُجْمعين على مقاصد النصّ من «حفظ الذكر» وهو ما يلخصه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بتمحيصه المعهود في «تفسير التحرير والتنوير» قائلا: «وشمل حفظه الحفظ من التلاشي، والحفظ من الزيادة والنقصان فيه بأن يَسّر تواترَه وأسبابَ ذلك، وسَلمه من التبديل والتغيير حتى حفظته الأمّة عن ظهور قلوبها من حياة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فاستقرّ بين الأمّة بمَسْمعٍ من النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وصار حُفّاظه بالغين عدد التواتر في كلّ مصر. وقد حكى عياض في المدارك أن القاضيَ إسماعيل بن إسحاق بن حمّاد المالكي البصريّ سئل عن السّرّ في تطرّق التغيير للكتب السّالفة وسلامة القرآن من طرق التغيير له فأجاب بأن الله أوكل للأحبار حفظ كتبهم فقال بما استُحفظوا من كتاب الله، وتولّى حفظ القرآن بذاته تعالى»[1].

وحتى لو أردنا أن نجاريَ من وسّعوا من دلالة قوله تعالى «لحافظون» بإسقاط مقاصدها على المستقبل الدائم المتجدّد فإن ذلك سيقتضي تدقيق مفهوم

1 - محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1984، الجزء 14، ص 20 - 21.

«الذكر» بوقفه على مضمون الرسالة السّماويّة وإقامة التعالق الحتميّ بين القرآن (الذكر الحكيم) والموقف الإيمانيّ الضامن للفوز بالآخرة، فعدد المسلمين اليوم في العالم منتشرون بحيث ليس عدد العرب فيهم إلا بمقدار الرّبُع تقريبًا، ولئن كان كثير من المسلمين غيرِ العرب يُقبلون على اكتساب حدّ أدنى من اللغة العربيّة فما يعني ذلك أنها -بمقدار ما يعرفونه منها- لغة حيّة تداوليّة قويمة الوجود بين اللغات الإنسانيّة. فالرّبط الآليّ بين حفظ الله عزّ وجلّ للذكر القرآنيّ ووعده بصوْن اللغة العربيّة من الضّياع ظنٌّ سوّغته طيبة السّرائر الإيمانيّة التي تغالي في بياض التأويل بسخاء غزير. وفي الموروث التفسيريّ ومضات لها بما نذهب إليه من وشائج متينة، ففي قوله تعالى في مطلع سورة القدْر: (إنا أنزلناه في ليلة القدر) ذهب معظم المفسّرين إلى أنه مجاز قائم على إطلاق الكلّ وإرادة البعض، وفيهم مَن ذهب إلى أن القرآن من حيث هو ذكْرٌ قد نزل ليلتها دفعة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السّماء الدّنيا، ثمّ نزل منجّمًا بعدئذ على مدى نيف وعشرين سنة على محمّد بن عبد الله بحسَب مقتضيات النزول وأسبابه.

نحن إذن أمام حالة خاصّة، وهي ترسم لنا مشهدًا استثنائيًا في الفضاء الفسيح للثقافات الإنسانيّة، ولا مُنجدَ لنا في فض عقدة الإشكال الواقع بين الدّوائر الذهنيّة والنفسيّة والعَقَديّة إلا معالجة الظاهرة من جذورها عسى أن نتوصّل إلى إعادة التأسيس التأويليّ بعد تفكيك معاضلاته.

لمّا كان العرب المسلمون في أوج عزّتهم الإيمانيّة لم تقم الحواجز بين العقل والمعتقد، بل كان الاجتهاد هو المسلك الطبيعيّ وهو ارتياد الأسئلة خارج دائرة المحظورات في سعي دائم نحو «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». والحقيقة أن العرب قد صنعوا بفضل الإسلام حضارة، وأنهم -قبل صنعها وعند صنعها وبعدَ صنعها- قد تخلصوا من المركّبات الثقافيّة حيال الآخرين بعد أن تحرّروا من العُقد العرقيّة وفي مقدّمتها العقدة اللغويّة، وذاك ما أجاز لهم أن يتدبّروا أمرَ اللغة في مستوى الظاهرة الإنسانيّة فعالجوها بعيون العقل المتبصّرة، وكشفوا أسرارها بمجهر الفكر العلميّ الخالص، فانتهوا إلى إدراج لغتهم العربيّة كسائر اللغات في سياق المعايير النسبيّة نازعين عنها ما يشوب النظرَ إليها من

كوابحَ وجدانيّة عاطفيّة أو مرجعيّات غيبيّة مطلقة.

لقد أكّد كلّ روّاد التراث العربيّ الإسلاميّ - بدون استثناء - على أن اللغة مجموعة أصوات مُرَكّبة ضربًا مخصوصًا من التركيب بحيث تضطلع بمهمّة الإبلاغ فأجمعوا على تعريفها بوظيفتها الأدائيّة لا بقيم ما ورائيّة تثوي في باطنها، ومهما تكن اللغة «فحدّها أنها أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم» حسب شيخ النحاة ابن جنيّ»[1]. ويؤكّد القاضي عبد الجبّار رائد العقلانيّة في علم الكلام على نهج أهل التوحيد والعدل «أن الكلام هو ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة»[2] لأن «الكلام هو الصوت في الحقيقة إذا وقع على بعض الوجوه»[3]. ويدقق عمدة البلاغيّين عبد القاهر الجرجانيّ «أن اللغة تجري مَجرى العلامات والسّمات، ولا معنى للعلامة والسّمة حتى يَحتمل الشيءُ ما جُعلت العلامة دليلا عليه وخلافه»[4].

وأوضحُ من ذلك وأعلق بسياقنا -هذا الذي نروم فيه تبيان غلوّ التأويل حين نخرج باللغة من سياق الظواهر الاجتماعيّة إلى علويّة الظواهر الغيبيّة- ما أفاض فيه إخوان الصّفاء: «إن الألفاظ إنما هي سمات دالاّت على المعاني التي في أفكار النفوس، وُضعت بين الناس ليعبّر كلّ إنسان عمّا في نفسه من المعاني لغيره من الناس عند الخطاب والسؤال (...) واعلم أنه لو أمكن الناسَ أن يفهم بعضهم من بعض المعانيَ التي في أفكار نفوسهم من غير عبارة اللسان لَمَا احتاجوا إلى الأقاويل التي هي أصوات مسموعة لأن في استماعها واستفهامها كلفة على النفوس من تعليم اللغات وتقويم اللسان والإفصاح والبيان»[5]. وسيتولى ابن خلدون صياغة العبارة المكتنزة الكثيفة التي توجز القول بمنتهى التركيز في أسلوبه التقريريّ الجازم الذي اختصّ به: «اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لسانيّ فلا بدّ أن تصير مَلَكَة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان، وهي في كلّ أمّة بحسَب اصطلاحاتهم»[6].

1 - أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، دار الهدى، بيروت، ط2 (د.ت) الجزء 1، ص 33.
2 - القاضي عبد الجبّار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، 1961، الجزء7، ص 191 - 193.
3 - المرجع نفسُه، ص 76.
4 - عبد القاهر الجرجانيّ: أسرار البلاغة، دار المعرفة، بيروت، 1981، ص 525.
5 - رسائل إخوان الصّفاء وخلاّن الوفاء، بيروت، 1987، الجزء1، ص 398.
6 - ابن خلدون: المقدّمة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط4، ص 546.

لنعِدْ القولَ: إن كل ما أوردناه يجلو لناظرنا أن التراث برمّته تعامل مع اللغة على أنها ظاهرة طبيعيّة عُرفيّة اجتماعيّة ولم يتعامل معها بوصفها ظاهرة قدُسيّة روحانيّة غيبيّة، ولولا ذلك لما ذهب بعضهم إلى افتراض استغناء الإنسان عنها لو وَجد ما يقيمه مقامَها لإبلاغ الآخرين مُراداته. فمِن مقتضيَات التأوّل النقديّ الخالص -ذاك الذي هو أوّل أشراط الفكر العلميّ- أن يُنزل المرءُ اللغة منزلتها الطبيعيّة من ظواهر الحياة الجماعيّة، وأن يحدّد علّة وجودها بأدائها لوظيفة الإبلاغ والتخاطب بغية قضاء الحاجات التي يمليها العيش الإنسانيّ المشترك، فإذا تفتّحت بصيرته على ذلك كان لزامًا عليه أن يستنبط بالنظر العقليّ الثاقب أن اللغات البشريّة متساوية في أداء وظائفها كلّ واحدة بحسَب تداول أهلها لها. وهذا ما اهتدى إليه روّاد الفكر العربيّ وصاغوه في أنصع عبارة. يقول الجاحظ وهو الأديب الموسوعيّ، والمتكلم المجادل، والعربيّ المنافح عن عروبته ضدّ ثقافة الاستعلاء العرقيّ الوافد وفودَ الغرباء: و«الإنسان فصيح وإن عبّر عن نفسه بالفارسيّة أو الهنديّة أو بالرّومانيّة، وليس العربيّ أسوأ فهمًا لطمطمة الروميّ من الروميّ لبيان لسان العربيّ، فكلّ إنسان من هذا الوجه يقال له فصيح»[1].

هي اللغات منزوعًا عنها جلباب التأويل الخادع الذي ساق أصحابَه إلى تخيّل قداسة ذاتيّة في لغتهم القوميّة فقعدوا عن نصرتها على الأرض ظانين أنها محميّة بالسّماء، فلم يكن وهمٌ كوهمهم، ولا شطط في التقدير كشططهم، نسُوا أن المقدّس والمطلق والسّرمديّ كلها من شمائل الوجود المتعالي ولا شأن للظواهر التي على الأرض بها. إن الأخذ بنسبيّة التأويل قيمة ثقافيّة عليا، بها يُقاس المنجَز الإنسانيّ، وعليها يتوقف رأس المال الرّمزيّ، وقد نجازف بالقول إنها السّمة القصوى الدّالّة على أن ثقافة مَا ذات أفق حضاريّ شامل تتضاءل فيها إلى أدنى الدّرجات نوازع الصّراع بين هُويّة الأنا وهُويّة الآخر، إذ ليس كمثلها حافز على الإنصاف الفكريّ التوّاق.

إن العرب في عز ازدهارهم قد عرفوا كيف يماهون بين الرؤية الإيمانيّة والنظر العقليّ، ولم تحجب عنهم قوّة العقيدة في ضمائرهم وتمكّنها من قلوبهم حصافة التأويل وصلابة الإدراك، ورغم أن سلطة الحقائق النفسيّة بتفاعلاتها الوجدانيّة كثيراً

---

1 - الجاحظ: كتاب الحيوان، القاهرة، 1957، الجزء1، ص 32.

مـا تنتـصر بفعـل العـادة عـلى مهابـة العقـل وإملاءاتـه فـإن أصـوات الـرّوّاد قـد علـت في هـذا الموضـوع لهجتُهـا، واحتـدّت نبرتهـا، والجميـلُ الآسرُ أنهـا كانـت تتحـرّك داخـل منطقـة الدّيـن مسـتظلة بأفيـاء العقيـدة الرّاسـخة. إن العـرب قـد تخلصـوا مـن عقـدة الآخـر فتخلّصـوا بذلـك مـن عقـدة الـذات اللغويّـة، وإن العـرب قـد أثبتـوا بـأن الحضـارة السّـويّة ذات الأعمـدة الرّاسـية في الأعـماق هـي التـي إذا اكتملـتْ تحـرّر أهلهـا مـن مركّبـات الخـوف عـلى الـذات، ولا سـيّما الـذات الثقافيّـة التـي سُـلطتها في اللغـة. ومـا مـن حضـارة تظـلّ متحفـزة تتحـرّك بهاجـس الذعـر مـن الآخـر وتندفـع بغريـزة العـداء المفضيَـة إلى مقـولات الـصّراع والصّـدام والترّهّـب إلا وهـي حضـارة تفتقـر في باطنهـا إلى عنـصر جوهـريّ يَـرْأب تشـققها الدّاخـليّ ويرمّـم فلـول مِعمارهـا الخارجـيّ.

ليـس هيّنـا ولا يسـيراً أن يرتقـيَ الطـرح العـربيّ إلى منزلـة الحـوار بـين الثقافـات فيمسـك بـأرقّ أليـاف العقلانيّـة في المسـألة اللغويّـة العامّـة، فـإذا بـه يقـدّم درسًـا في نسـبيّة المرجعيّـات القيميّـة، يوجّهـه إلى أسـاطين الحضـارة اليونانيّـة، وكـم نحـن في حاجـة إلى إعـادة إنتـاج ذلـك الـدّرس صـوب أسـاطين الثقافـة الكونيّـة الرّاهنـة. فهـذا ابـن حـزم -وهـو الأديـب، والمفـسّر، والقـاضي، والمنظّـر في بـاب أصـول الفقـه، والحريـص عـلى أن يكـون عنـوان مصنفـه شـاهدًا عـلى رؤيتـه الجامعـة مـن «الإحـكام في أصـول الأحـكام»- يقـول في معـرض الـرّدّ عـلى مَـن أخذتهـم العـزة بلغتهـم لأن القـرآن الكريـم قـد نـزل بهـا: «وقـد توهّـم قـوم في لغتهـم أنهـا أفضـل اللغـات» وهـو هنـا يتلطّـف فـلا يخصّـص القـوم الذيـن يعنيهـم، وهـذا منـه كياسـة ليـس إلا، لأنـه يقصـد -حسـب سـياق النـصّ- أهـل الـدار مـن أبنـاء ثقافتـه العربيّـة، ثـمّ يسـتطرد شـارحًا مسـتدلاّ: «وهـذا لا معنـى لـه؛ لأن وجـوه الفضـل معروفـة، وإنمـا هـي بعمـل أو اختصـاص، ولا عمـل للغـة ولا جـاء نـصّ في تفضيـل لغـة عـلى لغـة، وقـد قـال تعـالى «ومـا أرسـلنا مـن رسـولٍ إلا بلسـان قومـه ليبيّن لهـم» وقـال تعـالى «فإنمـا يَسَّرْنـاه بلسـانك لعلهـم يتذكّـرون» فأخـبر أنـه لم يُنـزل القـرآن بلغـة العـرب إلا ليفهـم ذلـك قومُـه عليـه السّلام لا لغـير ذلـك».

ولكـن ابـن حـزم يحـوّل وجهـة الإشـكال فيخـرج بـه مـن دائـرة الثقافـة الخاصّـة -التـي هـي ثقافـة الأنـا بمـا أن صاحبنـا ابـن لهـا- ويلـج بـه الأفـق الإنسـانيّ الأرحـب فيُطلعنـا عـلى أن الوهـم وهـمٌ حضـاريّ شـائع، وأن الخطـأ في هـذا المجـال لـمّا يرتكبـه

جهابذة الفكر البشريّ أحيانا، ذلك أن السّبب الثاويَ هو معضلة الانسجام مع المرجعيّات القيميّة في تاريخ الإنسانيّة قاطبة وبالتالي فهي معضلة تأويليّة. يقول ابن حزم: «وقد غلط في ذلك جالينوس، قال إن لغة اليونانيّين أفضل اللغات لأن سائر اللغات إنما هي تشبه إمّا نُباحَ الكلب أو نقيق الضفادع»، ولا يتردّد ابن حزم في تقديم الدّرس الذي به يتخلّق جنين الإنصاف الثقافيّ، وبه تتولّد تقاليد الاختلاف الحضاريّ المخْصاب: «وهذا جهلٌ لأن كل سامعِ لغةٍ ليستْ لغتَه ولا يفهمها فهي عنده في النصاب الذي ذكر جالينوس ولا فرق».

ثمّ يلج ابن حزم بالمسألة إلى بؤرتها المركزيّة ليردّ على الذين قالوا بالأفضليّة اللغويّة: «وقد قال قومٌ العربيّة أفضل اللغات لأنه بها نزل كلام الله تعالى، وهذا لا معنى له لأن الله عزّ وجلّ قد أخبرنا أنه لم يرسل رسولا إلا بلسان قومه. وقال تعالى: «وإنْ مِن أمّة إلا خلا فيها نذير»، وقال تعالى: «وإنه لفي زبر الأوّلين»، فبكلّ لغة قد نزل كلام الله تعالى ووحيُه، وقد أنزل التوراة، والإنجيل، والزبور، وكلّم موسى عليه السّلام بالعبرانيّة. وأنزل الصحف على إبراهيمَ عليه السّلام بالسّريانيّة، فتساوت اللغات في هذا تساويًا واحدًا»[1].

إن صوت الحكمة الذي يأخذ بنسبيّة التأويل ينبثق عند أجدادنا من دائرة الإدراك العقليّ غاضّا الطرف عن دائرة التسليم الإيمانيّ، وإنما نبع من أشراط المعتقد وحلّق في فضاء النصّ المقدّس. هناك حقيقة مطمورة، غمرَها الوهم الثقافيّ الخادع فأمست مأزقا تأويليّا. ليس هناك لغة أفضل من أخرى في المطلق، وكل لغة هي عند أهلها أفضل اللغات. وإذا تفاضلت اللغات فليست اللغة فضلى بالذات والمنشإ وإنما هي فضلى بالاكتساب، والأفضليّة ليست قيمة محايثة ولكنها قيمة مفارِقة، تنشئها أسباب موضوعيّة فتبقى ما بقيت أسبابُها، وتزول ما زالت. صحيح أن اللغة العربيّة قد كرّمها الخالق بأن جعلها لسان الرّسالة السّماويّة الخاتمة، وصحيحٌ كذلك أنه اصطفاها ليصوغ بها الإعجاز القرآنيّ، ولكن ذلك لم يأت كيْ يدفع إلى الغرور أو ينفخ في مركزيّة الذات الثقافيّة، ولئن اختار الله أن يُثبت إعجازه عن طريق اللسان العربيّ فإنه ما كان يَعْزبُ عليه أن يُثبته بأيّ لسان

1 - ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الإمام في مصر، (د. ت)، ص29- 32.

من الألسنة، وهنا تكمن المعجزة لو تفحّصناها بمجهر الكشف الثقافيّ السّابح بين أرجاء التأويليّات المعرفيّة.

لم يَبْلغنا من تاريخ الثقافات أن أمّة تخلّصت من عقدة الذات اللغويّة بعد أن شيّدت صرح حضارتها كما بلغنا من شواهد التراث العربيّ، وإذا تعيّن علينا أن نتأوّل الأمرَ وأن نكشف عن سرّه المكنون فالسّبيل أمامنا جليّة بمجرّد ارتداء المنظار النقديّ المترجم عن بصيرة العقل الخالص. سنكرّر القول بأن الحضارة العربيّة تأسّست على النصّ وأن النصّ صيغَ بلسان العرب، وأن اللغة العربيّة قد اكتسبت بذاك الصّوغ فضلا خاصّا. فلغة العرب ليست أفضل اللغات بالأصل والمنشأ بقدر ما هي أفضل اللغات بالاكتساب، فالمعجزة التي هي بأصل النشأة وبدء الخليقة إنما تكمن في أن الإنسان يتكلم، والمعجزة الأخرى التي هي أيضا بالمبدإ والمنشإ هي اختلاف البشر في ألسنتهم دونما تفاضل بين الآلات والأدوات.

لقد جاء النصّ المؤسّس -نصّ القرآن الكريم- حاملا لآيات التّحدّي الإعجازيّ، وكلها واقعة على الحدّ الفاصل بين دائرة الإيمان ودائرة الشرك، فالمخاطب الأوفى لها هو الذي لم يدخل حرم العقيدة بعدُ. ولكنّ النصّ جاء حاملا لآيات أخرى لا تنضوي تحت طائلة التقييد وإنما هي مطلقة متجاوزة؛ ففي معرض سرد البراهين الدّالّة على وجود الخالق قال تعالى: «ومن آياته خلقُ السّماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات العالمين» (الرّوم، 22)، فتعدّدُ اللغات هو في حدّ ذاته معجزة من معجزات الخالق لا يقلّ شأنها عن شأن خلق السماوات والأرض، وفي معرض إثبات أن الدين واقع وأن الوعد صادق يقول الله تعالى: «فوَربّ السّماء والأرض إنه لحقّ مثلما أنكم تنطقون» (الذاريات، 23). وهكذا يجعل النصُّ المؤسّسُ اللغة حجّة على الوجود، ولا تدرَك الحجّة إلا بأداة الإدراك التي هي العقل، وهذا مَكْمن رؤية شاملة تتجاوز بخطًى فسيحة الرؤية التي سيضعها بعد دهرٍ ديكارت حيث يقتصر على جعل العقل -إذ يشتغل- حجّة على الوجود دونما إجلاء للوسيط الأكبر الذي هو اللغة.

من انتظام الخطاب إلى «نظام الخطاب»

عبد السلام بنعبد العالي[1]

«ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في
كل شيء يفحص عنه إن كان يجب أن يكون من أهل الحق»[2]

أبو الوليد بن رشد

لو جاز لنا أن نسند إلى ابن رشد صفة جامعة لقلنا إنه فيلسوف «**الفصل**». فهو «شخصية علمية» متعددة تجمع بين ثقافتين اثنتين: واحدة فلسفية والأخرى فقهية، لكنها في الآن نفسه تدرك حدود هذين الثقافتين وسمات الاختلاف والتمايز القائمة بينهما. **الفصل** عند ابن رشد أداة معرفية للتمييز بين ما للعلماء وبين ما للعامة، بين ما يختص به «البرهانيون» من مسالك نظر موصلة إلى الحق وإلى «التأويل اليقيني» وبين ما يشترك فيه «الجمهور الغالب» أو «الخَطابيون» من

1 - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، جامعة محمد الخامس.

2 - ابن رشد، أبو الوليد محمد، **تهافت التهافت**، ط.1، ص 204، إشراف محمد عابد الجابري، تحقيق مصطفى الحداد وأحمد محفوظ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

تصديقات لا يُحتاج معها إلى تأويل. بل إن الفصل يغدو عنده، إلى جانب ذلك، أداة نقدية تسمح باستشكال مراتب تلقي المعرفة، وإعادةِ النظر في علاقتها بتعدد المتلقين وتفاوت مداركهم وأفهامهم. ولذلك دعا ابن رشد إلى وجوب الفصل بين العامة وبين الخوض في علم الكلام والانشغال بمسائله.

لقد جمع صاحب «**فصل المقال**» على نحو فريد في سياق التجربة الفلسفية الإسلامية بين مزاولة الفقه والفلسفة معا. فهو يعد «الشارح الأكبر» لأعمال أرسطو المتاحة في عصره، إضافة إلى أنه أنفق جهدا كبيرا من أجل التمييز بين ما ورد في المتن الأرسطي وبين ما انتهى إليه الشرّاح العرب، وغير العرب، من فهوم وشروح طالتها جملة من التحريفات التي خرجت عن مقتضى ذلك المتن ومست معانيه الفلسفية؛ ومنها بخاصة تلكم التي صنفها ابن سينا واعترض فيها ابن رشد على عديد من المذاهب الفلسفية التي ذهبها الشيخ الرئيس في شرح مقاصد المعلم الأول كمذهبه في العلاقة بين الوجود والماهية، أو في مسايرته خطى المتكلمين في النظر والاستدلال. إضافة إلى ذلك صنف ابن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» و«مختصر المستصفى»؛ كما زاول مهمة القضاء في قرطبة وإشبيلية في ظل حكم الموحدين، الأمر الذي بوأه حظوة اجتماعية كان مستبعدا أن ينالها من مجرد كونه فيلسوفا.

واللافت أن ابن رشد لم يجسد اجتماع الفقيه والفيلسوف في شخصه على سبيل «التوفيق» مثلما سعى إلى ذلك المتقدمون عليه، ولم يربط بينهما بنحو من «الازدواج» كما لو تعلق الأمر بحالة فصام. فالحقيقة عنده واحدة، كما أن «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[1]. إذ الغاية الأخيرة من الشريعة والفلسفة معا واحدة، أما الاختلاف فمرده إلى تعدد أصناف المخاطَبين ومراتب التلقي. فإذا كانت الشريعة خطابا موجها إلى الناس جميعا، فإن الفلسفة هي العلم الذي يعود بالاختصاص إلى ذوي العقول المتميزة، أي إلى من يسميهم فيلسوف قرطبة بأهل «الفطر الفائقة» أو بـ«الراسخين في العلم».

وعلى الرغم من ذلكم الاختلاف لم يقر ابن رشد بوجود تعارض حقيقي بين

---

1 - ابن رشد، أبو الوليد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ط.1، ص 96، إشراف محمد عابد الجابري، تحقيق محمد عبد الواحد العسري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

المجالين، إنه مجرد تعارض ظاهري يلقي على عاتق الفيلسوف مسؤولية تأويلية تقضي بإزاحته وتقويض أسبابه. يقول في هذا الخصوص: و«نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم»[1]. وبهذا يصدر ابن رشد هنا عن تصور تأويلي يضرب بجذوره في المعرفة الأصولية، تصور يجعلنا أمام فقيه يشعر بأن نظرة أهل الفلسفة إلى ما يتشاغلون به غير كافية لتحوز صناعتهم كامل شرعيتها في نظر غير المشتغلين بها. لذا لجأ في هذه المسألة إلى التوسل بالنظر الشرعي **لإصدار فتوى** يبين فيها «حكم الشرع في علوم الأوائل»، ويدافع من خلالها عن أن الدين يوجب النظر العقلي. يقول في هذا الأمر: «وإذا تقرر أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، [...] فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»[2].

وباستحضار هذا يتصور ابن رشد أن الفلسفة لا تستمد وجوبها استنادا إلى **منطق الفلسفة** ذاتها مثلما سار على ذلك المتقدمون، بل تستمده مما تتيحه آليات **المنطق الأصولي** واستدلالاته المخصوصة. قد يعترض البعض على هذا أو يشكك فيه من منطلق أنه يمتنع أن تُتخذ صناعة **ظنية** أساسا لبناء صناعة **برهانية**. غير أن هذا الاعتراض سرعان ما تنتفي مسوغاته عندما نأخذ بعين المراعاة طبيعة الموقع الاجتماعي الذي يحتله ابن رشد؛ فهو ليس فيلسوفا وطبيبا فحسب، بل هو أيضا فقيه يتمتع بمكانة اجتماعية مرموقة جعلت ابن الأبار صاحب (التكملة)، وعديدا من أصحاب التراجم، يثنون عليه وينعتونه بأنه كان «يُفزَع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه».

لكن على الرغم من كل ذلك لم ينصرف إلى التوفيق، وإنما قال بـ«الفصل» متمسكا بأن ما للفلسفة للفلسفة وما للشرع للشرع. الفلسفة لها نظامها المعرفي، لها منطقها. وهذا ما يفسر مؤاخذاته على المتكلمين؛ لأنهم وقعوا في التخليط

1 - المصدر نفسه، ص 92.

2 - المصدر نفسه، ص 87.

بين نظامين معرفيين من خلال رَدِّ أحدهما إلى الآخر دون تَبيُّن وجوه الانفصال القائمة بينهما، ودون اعتبار التعارضات التي تفرق بين الجدل السفسطائي الذي انتهجوه في استنباطاتهم وبين الفلسفة ومنطقها البرهاني. ومن ثم لم يكن غرضهم بناء الحقيقة، وإنما ذهبوا إلى منازعة الخصوم وغصب آرائهم، «فأوقعوا الناس في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشّرع وفرقوا الناس»[1].

من هنا تتأسس الانتقادات التي يوجهها ابن رشد إلى علم الكلام وأهله على خلفيتين اثنتين: إحداهما معرفية والثانية سياسية. فمن الجهة المعرفية ينتفي بمقياس الفلسفة كل ملمح من العلمية عن العلم الذي يدعيه المتكلمون؛ ذلك أن الجدل الكلامي في التصنيف الفلسفي للعلوم يشغل منزلة أدنى من منزلة البرهان بوصفه طريقا قويا ومأمونا إلى العلم. أما من الجهة السياسية فإن القضايا التي يتطرق إليها المتكلمون وينشرونها في الناس فتترتب عليها نتائج سياسية وخيمة لعل أخطرها «تسييس» الدين، وتحويل مسائل الجدل الكلامي إلى قضايا سياسية خلافية يتنازع حولها «العامة» ويتصارعون. والحال أن العوام يتعذر عليهم تمثل تعقيدات المسائل الكلامية، كما أن كل زج بهم في مناقشتها هو إيقاع بهم في خلافات مفتعلة يتولد عنها تصدع الجماعة وانفراط عقدها. ولذلك خاض ابن رشد حملة ضد الأشاعرة بوجه عام، وضد الغزالي بوجه أخص من منطلق درء الأضرار الناجمة عن إقحام العامة في قضايا شائكة لعلم بات يجسد بؤرة «ملتهبة» لتماس الدين بالسياسة.

لكن كيف يمكن تفسير حملته ضد الغزالي مع أن حجة الإسلام كان قد قال أيضا بضرورة «إلجام العوام عن علم الكلام»، وذهب في هذا مذهبا يقضي بترك العامة «على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها وتعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم، إذ ربما يثير لهم شكا ويزلزل عليهم الاعتقاد»[2]؟

يتخذ ابن رشد الموقف ذاته الذي يتخذه الغزالي من العامة، فهما معا يريان أن في إقبال العوام على الكلاميات وانخراطهم في مساجلاتها ما يضر دينهم

1 - المصدر نفسه، ص 122.

2 - الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج. 1، ص 131، دار الكتب العلمية، بيروت.

و«يزلـزل» اعتقاداتهـم، فضـلا عـن أن حاجتهـم إلى العلـم تبقـى في حـدود الضروريـات التـي لا بـد منهـا كي يسـتقيم إيمانهـم. غـير أن مـدار الاختـلاف بينهـما كامـن في المعنـى الـذي يقصـده كل منهـما بالعلـماء، فابـن رشـد ينكـر عـلى الغـزالي أن يكـون مـن العلـماء ويـأبى أن يقـر لـه بالعلـم؛ لأنـه ينتقـل مـن مذهـب إلى آخـر لا بدافـع السـعي إلى بلـوغ الحـق، وإنمـا بدافـع غلبـة الخصـم. إنـه لم يسـتقر عـلى موقـف و«لم يلـزم مذهبـا مـن المذاهـب في كتبـه، بـل هـو مـع الأشـعرية أشـعري، ومـع الصوفيـة صـوفي، ومـع الفلاسـفة فيلسـوف»[1].

ومـن المناسـب الإشـارة هنـا إلى أن اعتراضـات ابـن رشـد عـلى الغـزالي هـي امتـداد لنهـج نقـدي كان قـد مهـد لـه فلاسـفة الأندلـس مـن أمثـال ابـن باجـة وابـن طفيـل وصـار عندهـم بمثابـة أسـاس تقويمـي يحتكمـون إليـه في التعامـل مـع مـا يصلهـم مـن كتابـات حجـة الإسـلام (وكتابـات غـيره). فقـد نبـه ابـن باجـة في سـياق تعليقـه عـلى (المنقـذ) للغـزالي إلى أن «هـذا الرجـل يبـين مـن أمـره أنـه (...) غالـط أو مغالـط بخيـالات الحـق»[2]. كـما توقـف ابـن طفيـل عنـد مثـل هـذه المؤاخـذة في معـرض تقويمـه لطائفـة مـن الكتـب الفلسـفية فقـال: «وأمـا كتـب الشـيخ أبي حامـد الغـزالي فهـي بحسـب مخاطبتـه للجمهـور: تربـط في موضـع، وتحـل في آخـر، وتكفـر بأشـياء، ثـم تتحللهـا»[3]. بـل إن الأمـر وصـل بابـن رشـد إلى حـد اتهـام الغـزالي بالقصـور والطعـن عليـه في مـدى إحاطتـه بالفلسـفة في أصولهـا؛ إذ لم ينظـر صاحـب «مقاصـد الفلاسـفة» «إلا في كتـب ابـن سـينا، فلحقـه القصـور في الحكمـة مـن هـذه الجهـة»[4].

قـد يبـدو للبعـض أن الاختـلاف بـين المفكريْـن لا يكمـن أساسـا في نـوع مـن القصـور لـدى هـذا وكـثرة الإحاطـة والتوسـع لـدى ذاك، وإنمـا يكمـن في سـبب آخـر أكـثر عمقـا وأهميـة ألا وهـو **نظـرة كل منهـما إلى الخطـاب**. فالغـزالي ينظـر إلى الخطـاب مـن

1 - ابن رشد، فصل المقال، ص 113.

2 - ابـن باجـة، ابـو بكـر، رسـالة الـوداع، ضمـن رسـائل ابـن باجـة الإلهيـة، ط. 2، ص 121، تحقيـق ماجـد فخـري، دار النهـار للنـشر، بـيروت، 1991.

3 - ابـن طفيـل، أبـو بكـر، حـي بـن يقظـان، ضمـن (حـي بـن يقظـان: النصـوص الأربعـة ومبدعوهـا)، نـشرة يوسـف زيـدان، ص 166، ط. 2، 1998. مـع الإشـارة إلى أن لفظـة (تتحللهـا) أثبتناهـا كـما تـرد في نـشرة أحمـد أمـين، أمـا في نـشرة زيـدان فـترد بصيغـة (ينتحلهـا).

4 - ابن رشد، تهافت التهافت، ص 300.

جهة **مفعولاته** أو من زاوية الآثار المترتبة عليه (les effets de vérité du discours)، أما شارح المعلم الأول فيصدر عن نظرة أخرى إليه تعنى بتماسكه **وانسجامه المنطقي** (la vérité du discours). من جهة هناك اهتمام بـ«**نظام الخطاب**»، ومن جهة أخرى يهيمن الاهتمام بـ«**انتظام الخطاب**». فابن رشد يستند إلى ما يقوله أرسطو في تصنيفه للخطاب، ويرى أنه لا يجوز الخلط بين مستويات الخطاب بل يجب «الفصل» بينها. الخطاب البرهاني ليس من مشاغل العامة ولا من اختصاصها، بل هو من اختصاص العلماء؛ وهؤلاء هم الفلاسفة المنعوتون بأنهم «أهل الفطر الفائقة» و«الراسخون في العلم» القادرون على التأويل بمعناه العام وليس بمعناه الفقهي فحسب. أما العوام فيكفيهم الخطاب الجدلي الذي يُقنعهم، لاعتماده على مقدمات جمهورية مشهورة.

في حين أن ما يهم الغزالي لا يتحدد في الكشف عن أكثر الخطابات اتصافا بالحقيقة، ولا في تمييز العالِم الأكثر تمكنا وحذاقة بالصناعات البرهانية من غيره. إن الانتظام المنطقي بالنسبة إليه غير كاف لكي يكون معيارا للحقيقة، بل يتعين إجراء **محاسبة للخطاب من جهة المفعول.** تغدو الصلاحية المنطقية للخطاب غير مقصودة في ذاتها، ولذلك فهو حين يتعقَّب في (المنقذ) أصناف الطالبين ويستقرئ مختلف الطرق المنتهجة في المعرفة، فإنه لا يتناول هذه الطرق بما هي مسالك أو مناهج معرفة، وإنما يسأل الخطاب من جهة «الآفات التي تتولد عنه». فقد كان تحليله لتلكم الطرق لا يتوخى الوقوف على وجوه صدقها، فحتى وإن كانت هذه الطريق أو تلك تفضي إلى معرفة صادقة في ذاتها، فإنها من جهة الآفات والآثار المترتبة عليها قد تُسْلِم إلى الضلال. وهذا لا يخص الفلسفة بمفردها فحسب، بل يعممه الغزالي على المعارف الرياضية التي قد تؤدي بالبعض إلى أن «يكفر بالتقليد المحض»[1]، وأيضا على المنطق الذي «ربما ينظر فيه من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن ما يُنقل عن أصحابه من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين»[2]. ومن ثم لا يكون الضلال بالضرورة أفكاراً خاطئة، كما أن «الشبهة إذا انتشرت» فإنها تعمل عمل الحقيقة.

---

1 - الغزالي، أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، صص 193 ـ 194، تح. محمد أبو ليلة وعبد الرحيم رفعت، نشر جمعية البحث في القيم والفلسفة، واشنطن، 2001.

2 - المصدر نفسه، ص 199.

على هذا النحو يربط الغزالي حياة الحقيقة ورواجها وانتصارها بالسلطة الحاملة لها والمتكئة عليها، وليس بصدقها المنطقي. العلم كما يرد في «الإحياء» «لا يُذَمّ لعينه»[1]، والكلام يتخذ معناه من سلطة موقع القائل ومن الحظوة التي يتمتع بها. «فإذا نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حَسُن فيه اعتقادُهم قبلوه وإن كان باطلا، وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردّوه وإن كان حقا، فأبداً يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق»[2]. وهذا ما يؤكده كتاب (الفضائح): «فالشيء إذا نسب إلى مشهور بالفضل، يغلب على الطبع التشوق إلى التشبه به، فكم من طوائف رأيتهم اعتقدوا محض الكفر تقليدا لأفلاطون وأرسطوطاليس وجماعة من الحكماء قد اشتهروا بالفضل وداعيهم إلى ذلك التقليد وحب التشبه بالحكماء»[3]. كأنما يشير صاحب «الفضائح» هنا إلى ما سينعته فرنسيس بيكون فيما بعد بـ«أوهام المسرح». فالألفاظ إذن حمالة لمفعول يعلو عليها ويتجاوزها، وهي تستمد قوها وتأثيرها مما يتولد عنها من مفعولات وإيحاءات ذات وقع معين على الآذان والعقول. وبذلك لا تكمن قيمة الخطاب في معانيه الذاتية، وإنما في مفعوله وفيما يتولد عنه من آثار. ومن هنا نفهم ذلكم الحرص الذي كان يبديه الغزالي على ترجمة لغة المنطق وتحويلها إلى لغة «**القسطاس المستقيم**».

ولعل هذا ما يفسر لماذا كان الغزالي يغير مواقعه من خطاب إلى آخر و«لا يبقى على حال» مثلما جاء ذلك في مؤاخذات ابن رشد والمتقدمين عليه، بل يتقلب بحسب تقلب الأحوال وتبدل الأغراض والمقاصد. وفعلا لم يتردد الغزالي في تطويع لغته وأسلوبه، وتعمد غموض عبارته أحيانا، وإعمال كفاءته في الجدل حتى لا «ينهض ذابا عن مذهب مخصوص»، بل «يجعل الفرق إلبا واحدا على أعدائه. فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفاصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد».[4]

إنه **التشغيب** الذي ما كان لفيلسوف قرطبة أن يقبله ممن ينتسب إلى

---

1 - الغزالي، الإحياء، ج.1، ص. 29.

2 - **المنقذ**، ص 210.

3 - الغزالي، فضائح الباطنية، ص 35، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964.

4 - الغزالي، تهافت الفلاسفة، صص 82 - 83، تح. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1966.

الفلسفة ويشتغل بشؤونها. فلا هذا بمقصد العقل ولا هو بمقصد العالِم، إذ «العالِم بما هو عالم، **إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول**». ولهذه الاعتبارات لم يكف ابن رشد عن الحكم على كل أقوال الغزالي بأنها «في غاية الوهن والضعف»[1]، رابطا بين هذا وبين سعي الغزالي في (المنقذ) إلى إقامة طريق آخر إلى المعرفة يجد مصادره في نور النبيئين والصديقين؛ ذلك لأن «أدوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة الأنبياء لا يدرك تأثيرها (كما يقول) ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة، لا ببضاعة العقل»[2]. وهذا جحود للعقل سبق لابن باجة أن نبَّه عليه وطعن فيه قبل ابن رشد، حيث كتب: «وهذه الغاية التي ظنوها إذاً لو كانت صادقة[...] لبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلا لا عمَل له وكان وجودُه باطلا»[3].

ختاما وفي ضوء ما تقدم نستطيع القول إن ابن رشد ظل متشبثا بكون الطريق المؤدي إلى الحقيقة هو الفلسفة ومنهجها البرهاني، ولهذا فهي لا تتحقق إلا في خطاب منتظم ومتماسك يحترم قواعد المنطق وآلياته ويتولد انطلاقا منها. فإذا كانت الحقيقة قد استوت وبلغت درجات من الكمال مع أرسطو، فإن ما يتبقى للفيلسوف هو أن يعيد إليها صفاءها الأول وينزع عنها ما علق بها من شوائب الشراح وتحريفات المؤولين بمن فيهم فلاسفة الإسلام المتقدمون. ومن حيث إن الشارح الأكبر فقيه، فقد أخذ على عاتقه بيان حكم الشرع الإسلامي في علوم الأوائل، وبالتخصيص «الفلسفة وعلوم المنطق» من أجل إعطاء شرعية للحقيقة الفلسفية في عالم الإسلام، وإثبات كون «الحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة»[4]. بل إلى جانب ذلك لم يفتأ ابن رشد يحث على تجنب الخلط بين المجالات، ولم يتوقف عن مراعاة «فصل» دقيق بينها: فصل بين الفقه والفلسفة، بين الأقاويل السفسطائية والجدلية وبين الأقاويل البرهانية، بين الجمهور وعلم الكلام، بين ما للعامة وما للخاصة.

1 - ابن رشد، تهافت التهافت، ج.1، ص 78، دار المعارف، مصر.

2 - الغزالي، **المنقذ**، ص 280.

3 - ابن باجة، **تدبير المتوحد**، ضمن **رسائل ابن باجة الإلهية**، ص 54 ـ 55.

4 - ابن رشد، **فصل المقال**، ص 125.

مكانة منطق ابن تيمية في تاريخ المنطق

بناصر البعزاتي[1]

تقديم

خلال العقود الأخيرة أقبل عدد كبير من الباحثين على دراسة موقف ابن تَيْمية من المنطق، بحكم كون أبي العبّاس ركّز على عيوب منطق أرسطو ونقَض أُسسَه. ونظراً لغزارة ما كتَبه وتوزُّعها في مؤلفاته الكثيرة، قد يبرز بعض الاختلاف في حدّة الانتقاد الموجَّه إلى المنطق في نصوصه، على الأقلّ في مستوى العبارة؛ ولذا لا بدّ أن يختلف الدارسون في تقييمهم للنقد التيْميّ للمنطق. فهناك من الدارسين من يمكن تسميتهم بالتَيْميين، حيث لم يتبنّوا الموقف التيْميّ من المنطق المشائي فحسب، بل أيّدوا الخلفية النظرية والمذهبية التي يصدر عنها ذلك النقد جملة وتفصيلاً؛ بينما عدّ آخرون موقف ابن تيمية، خاصّة من المنخرطين في ما اعتبر «عقلانية»، من قبيل الفكر «الرجعيّ» أو «اللاعقلاني».

فعلاً، فإن كثيراً من انتقادات ابن تيمية لنظرية القياس ذات وثاقة ووجاهة؛

1 - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، جامعة محمد الخامس.

وإشادته بدور قياس التمثيل، المترجِم لفعل الحدس والنظر الطبيعي، في تكوّن التصوّرات تقوم على نظر ثاقب لآليات التعقيل والتدليل. لكن، ربّما كان عدُّه رائدَ المنهج الحديث في العلم وصاحب نظريةٍ للتدليل سابقة على النظرية الحجاجية المعاصرة، من قِبل بعض النُّظّار المعاصرين، ينطوي على مبالغة بيّنة.

منذ زمن ابن قُرّة والفارابي إلى ابن أشرف السمرقندي، ومساهمات ابن سينا والفخر الرازي والخونجي والأبهري والكاتبي والأرموي وابن واصل، ناقش النُّظّار مسائل من **صميم** المنطق، مثل عدد الحدود وعدد المقدمات وترتيبها ومكانة الحدّ الأوسط والتسوير والتناقض والعكس وعكس النقيض وبرهان الخُلف والاستقراء والتمثيل وقياس التساوي وغير ذلك. ما من شكّ أن أغلب هؤلاء أخذوا بمبادئ الإبدال المشائي (في المنطق)، لكنهم نقّحوا ودقّقوا ودمجوا بين التقليدين الأرسطي والرواقي في المنطق، ووسّعوا المنطق الرواقي (منطق القضايا) وأحدثوا شقوقاً في الإبدال المنطقي السائد؛ وأصبح المنطق مستقلاً تقريباً وبدرجة ما عن المذهبيات الفلسفية. فهل ناقش ابنُ تيمية هذه المسائل في نطاق المنطق باعتباره ميداناً بحثياً علمياً؟ وهل حاول تكوين أوّليات لنظرية منطقية جديدة؟ وهل اجتهد في نظرية التدليل التمثيلي لبيان دوره في نحت المفاهيم وبلورة الفرضيات في العلوم المختلفة؟ هل نظر في الحدس كفاعلية استكشافية ناقلة للخبرة من مجال إلى آخر؟

ويمكن طرح مزيد أسئلة في هذا الباب: هل كان النقد التَّيْميّ يتوخّى بيان آليات التعقيل والتدليل الفاعلة في إنشاء المعارف ثم تمحيص أحكامها وبنائها على أدلّة أوثق، وتهذيبها لتستجيب للظواهر المنظور فيها؟ أم أن ابن تيمية يكتفي بالكشف عن عيوب نظرية القياس البرهاني المشّائية قصد تبرير تصوّر مناهض للمنطق المتعارَف، غرضه هو دفع النُّظّار إلى العزوف عن البحث في نظرية الاستدلال برمّتها، والاكتفاء بإقرارات تُنفّر العقلَ من دراسة المنطق جملةً؟ وقد سلّم بعض الدارسين بجدّة النقض التَيمي للمنطق، وقطعوا بسداده، واعتبروه بديلاً ومحرّراً من الصناعة الأرسطية العقيمة. بل عدّه آخرون ممهّداً لتيارات فكريّة مغايرة حرّرت العقلَ من سلطة أرسطو وفتحت باب التجديد العلمي، اعتباراً أن الفكر العلمي الحديث حاصل ردّ فعل ضد أرسطو. ويتساءل بعض المفكّرين عن الأمر الذي جعل مناهضة أرسطو تنجح في الغرب وتفشل

في سياق الثقافات الإسلامية؛ لكن لا يأتون بقول مفيد.

تتّضح المسألة التي نحن عازمون النظر فيها بصورة أفضل من خلال جعل منطق أرسطو ونقد ابن تيمية له في سياق تاريخي، اعتباراً أن كل الميادين الفكرية تمرّ بمراحل في تبلورها ونضجها وتغيّر إبدالاتها. عند ذاك يمكن تبيّن مساهمة هذا الموقف أو ذاك في نموّ الأفكار أو وقوفه عائقاً في وجه النموّ، ونسبة تلك المساهمة. ولكن، بما أنه لا يمكن التطرّق لكل أوجه النقد التيْمي، وقد دُرس من قبل باحثين سلّطوا عليه أضواءً كاشفة، سنأتي ببعض الأفكار عسى أن تغني الفهم.[1]

1. المنطق ميدان ذو تاريخ

تبلورت المفاهيم الأساسية الأولى للمنطق، باعتباره بحثاً في نظرية الاستدلال، خلال القرن الرابع قبل الميلاد، في خضمّ المجادلات المتشعّبة ضمن تصوّرات الميغاريين والسوفِسْطِيّين وسقراط وافلاطُن وغيرهم للفاعلية التدليلية. فقد أضحت ضرورة التمييز بين الأدلّة ملحّة بسبب تدافع التصوّرات حول الواقع والمعرفة والقيم، ممّا يستوجب تصنيفاً للأدلّة وترتيباً. ثم اتخذ المنطق صورة متّسقة في المتن الذي تشكّل في أحضان مؤسسة اللّكيُوم، استفادة من البرهان الهندسي والمعيارية القانونية، وكان لأرسطو (وف 322 ق م) الدورُ الأساسي فيه.[2] وقد بلغت درجة نضج نظرية المنطق المشائية -أي التأليف بين المتن الأرسطي والشروح التي وُضعت عليه خلال قرون- أن جعلت اِ. كَنط (وف 1804) يظنّ أن المنطق لم يعرف تطوراً منذ القديم، كأنه ولد كاملاً في الأرغانون!

وبرز النمط الرواقي في نظرية الاستنتاج خلال القرن الثالث قبل الميلاد، تطويراً لاجتهادات الميغاريين وتوفْراسْطُس (وف 288 ق م)، تلميذ ارسطو، ونسّق قواعدَها الأساسية خْريسِپُس الصُولي (وف 208 ق م). القواعد الأوّلية التي يرى الرواقيون أنها تُطبَّق في الاستنتاج هي قاعدة الوضع وقاعدة الرفع وقياس الفصل

1 - قد يلتقي الفهم الذي تقدّمه هذه المقالة مع نتائج بعض الدراسات، مثل دراسة محمد حسني الزين، **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري**، المكتب الإسلامي، 1979، ودراسة عفاف الغمري، **المنطق عند ابن تيمية**، مكتبة المتنبي، 2015، ودراسة عبد العزيز العماري، **المنطق الأرسطي-المشائي بين الغزالي وابن تيمية**، جداول، 2018. لكن يوجد اختلاف في الأوّليات وقراءة النصوص التيْمية.

2 - توجد مراجع كثيرة في عرض منطق ارسطو. أنظر مثلاً منطق ارسطو لعبد الرحمن بدوي، بيروت والكويت، 1980.

(التقسيم) وعكس النقيض، ومشتقّاتها.[1] وكانت للرواقيين مجادلات مع التيارات المنافسة خلال قرون حول سبل بناء المعرفة الصائبة حول وقائع العالَم.

وتكوّنت تصوّرات معارضة لأنماط المنطق المقترحة. فحيث يدافع الرواقيون عن قواعدهم المنطقية باعتبارها مبادئ عقلية سابقة عن الخبرة ومنطبقة في الواقع، يرى معاصروهم الأبيقوريون أن القواعد يجب أن تنبني على التجربة العيانية لا على الصور. ويركّز هؤلاء على مكانة التمثيل، باعتباره طريقة للاستنتاج من خلال «أمارات أو علامات الظواهر» (signes). بل يتحدث الأبيقوريون، خاصّة فِلوديمُس الجَداري[2]، عن "منهج التمثيل" (analogie) كطريقة لبناء المعرفة الصائبة متى توفّر التماثل بين الأصل والملاحَظ حضوراً».[3]

وفي مجال آخر، سار شِشِرون منقّباً في آليات الخطابة بحكم تكوينه الفلسفي والقانوني ووظيفته التشريعية كممثّل في مجلس «الأمّة»؛ ويرى أن القانون يمكن أن ينبني على مبادئ منطق الجدل المشائي والجدل (المنطق) الرواقي[4]. بينما ذهب كوَنتلِيَن في اتّجاه البحث في سبل الإقناع عبر آليات الخطابة[5]. وتبلورت محاولات لتجاوز منطق القياس، خاصّة مِن لدن مَن استفاد من فاعلية التعقيل في الرياضيات

---

1 - قاعدة أو مبدأ الوضع (modus ponens)، قاعدة أو مبدأ الرفع (modus tollens) قاعدة الفصل، بمعنى إمّا ... أو، أو القياس المنفصل (syllogisme disjonctif)، قاعدة عكس النقيض (règle de contraposition). وترتبط هذه بقواعد أخرى مشتقة منها؛ وهي تختلف عن أشكال القياس المشائي في الحدود والقضايا وفي الالتزام الفلسفي. أنظر:
-William and Martha Kneale, The Development of Logic, Clarendon Press.
وللكتاب طبعات كثيرة.

2 - ولد فِلوديمُس الجَداري (وف ح 35-40 ق م) الأبيقوري في جَدارا ('سوريا') ثم استقرّ في إيطاليا. كتب في مواضيع فكرية شتّى، في فترة نشط فيها البحث العلمي التجريبي؛ وله كتاب **في الموسيقى** من عدّة أجزاء. أنظر (Stanford Encyclopedia of Philosophy).

3 - Philodemus: *On Methods of Inference. A Study in Ancient Empiricism*, Gr. & trans. P. H. de Lacy & E. A. de Lacy, Philadelphia, PN : American Philological Association, 1941, pp. 29-39, ...

4 - شيشرون (Marcus Tullius Cicero (وف 43 ق م)) سياسي وممثل في مجلس الدولة الرومانية، له خُطب ومرافعات وكتابات في فن البلاغة والخطابة وتسيير الدولة والشرعية والمواطنة والواجبات. في كتاب **الجدل** (أو **المواضع**، والموضِع عند المؤلف هو فن تبيّن الأدلّة) يرى شيشرون أن التمثيل يُستعمل بكثرة في التدليل. أنظر:
Divisions de l'art oratoire: *Topiques*, tr. Henri Bornecque, Paris: Les Belles Lettres, 2002, pp. 70-73, ...

5 - تأثر كونتلين (Marcus Fabius Quintilianus (وف ح 96 م)) بشيشرون، فبرع في الخطابة وكتب فيها كتاباً من عدّة أجزاء (منشورات الآداب الجميلة بباريس). ويعدّ الاثنان من معارضي الصورانية في الفكر.

و/أو البحـث التجريبـي، مثلـما فعـل جالينُس[1].

وبما أن المنطق كان متداخلاً مع المذاهب الفلسفية، فإن المواقف تشعّبت: مثلاً، أخذ الأفلاطُنيّـون بالمنطـق مع معارضتهم لفلسـفة أرسـطو التـي احتضنته عنـد التكوين؛ وأغنت الأفلوطِنيّـة (نسـبة إلى أفلوطِـن، وف 270 م) المنطـق بمناقشـات، خاصّـة من خـلال التقديم لكتـاب **المقـولات**، الـذي ألّفه فُرفُريُس الصُوري (وف 310 م)، بعنوان **المدخل (إسـاغوجي)**.[2] وعـلى مـدى قـرون، صُنّفـت كتـب كثيرة تهـذّب وتشـذّب التصـوّرات المنطقية المشـائية. لم تحـدِث هـذه تغيـراً بنيويـاً في هيـكل النظريـة المنطقية، لكنهـا أغنت الفكـر المنطقي حول مسـائل المقـولات والقضايا وأشـكال القياس وآليات تحويل بعض أضربهـا إلى بعض، والتعبير عـن المنطـق الحمـلي بصيغة شرطيـة، والدمج بـين النمطين الحمـلي والشرطي،...[3]

وفي سـياق الثقافـات الإسـلامية أقبلـت تيـارات فكريـة عـلى دراسـة المنطـق، بينـما ناوَأَتْـه تيـاراتٌ أخـرى. فقـد اهتـمّ الفـارابي بتقريـب المنطـق إلى المجـال العـربي الإسـلامي، وأفلـح بدرجـة مـا في توسـيع صرح القيـاس المنطقـي مـن خـلال إغنائـه بمفـردات تفتـح أشـكاله عـلى الخصوصيـات المقاميـة؛ فكانـت مبادرتـه تبـشّر ببدايـة اسـتقلال نسـبيّ

---

1 - الطبيـب جالينُـس البرجامـي (Claudius Galenus (وف ح 205 م)) يؤكـد عـلى ضرورة المنطـق في الفكـر العلمـي، لكنـه يـرى إمـكان منطـق مغايـر لمنطق القياس المشـائي؛ وتُنسـب لـه فكرة منطـق العلاقـات، وإن لم يطوّرها فعـلاً. لكنه ناقـش مسـائل إپسـتمولُجية في البحـث التجريبـي الطبّـي. وهـو السـلطة في الطـبّ بـدون منـازع حتى العـصر الحديث، وناقـش أفـكارَه الرازي وابن سـينا والزهـراوي ...

2 - كتـاب المدخـل أو الجمـل كتـاب صغـير ينظـر في مـا يسـمّى بالكلّيـات الخمـس (الجنـس والنـوع والفصـل والعـرَض العـامّ والعـرَض الخـاصّ) التـي عـلى خلفيتهـا يتـمّ حمل حُكم عـلى موضوع مفـروض؛ وقد ظل يُـدرس ويتوسّـع فيه على طـول العصـور الوسـطى. ثـم أصبح النُظّـار يطرحون، بوحي مـن الكتاب، مسـائل في دخول كلية تحت أخـرى، والتجنيس والتفريـع والتسـوير وتحديد مـدى الروابط ...

3 - شروح السـكندر الأفـرودسي ودِكْسـيپُس وسِـمپْليقيُس وفِلوپونُـس وغيرهـم لم تكن مجرّد تكرار لأحكام المؤسِّـسين، بل تضمّنـت تعليقـات فتحـت البـاب لتعديـلات، ولو طفيفة، في نظرية الاسـتدلال. مثلاً: ناقش السـكندر الأفـرودسي (وف ح 215 م) مسـائل متعلّقـة بمكانـة الحـدّ الأوسـط في القيـاس وآليـة العكس وجـواز إضافة مقدّمـة «خارجيـة» أو «أجنبية» (ثالثـة) إلى مقدّمتـي القيـاس أو عـدم جـوازه... كما عبّر بعضهم (مثل دِكْسـيپُس (وف ح 275 م) وبعـض الأفلاطنيِّين) عن تحفّظهـم من مقولات المشـائين العشر.

Dexippus, On Aristotle's Categories, tr. John Dillon, Ithaca, NY: Cornell U. P., 1990; Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Prior Analytics, 2013 & 2014.

نشرت منه أجزاء عديدة من ترجمة باحثين عديدين.

للمنطق عن وعائه الفلسفي السابق[1]. وبعد منتصف القرن العاشر الميلادي حصل إقبالٌ كبير على دراسة المنطق، خاصة من لدن المسيحيين. وأفلح ابن سينا في الدمج بين النمطين المشائي والرواقي من المنطق، وأغنى الاستدلال الرواقي القضوي بخاصّة بعبارات جديدة[2]. ويرى ابن سينا، في باب القياس الشرطي الرواقي، أن المُقدَّم قد يتألّف من قضايا عدّة لا من قضية واحدة. كما في قوله: «واعلم أن المنفصل قد يكون ذا جزأين [...] وإما أن يكون ذا أجزاء كثيرة متناهية [...] وأما المتّصل فلا يكون إلّا ذا جزأين: مُقدَّم وتالٍ؛ ولكن ربّما كان المقدَّم قضايا كثيرة بالفعل أو بالقوّة [...]»[3]. هذا ممّا يبيّن أن ابن سينا لم يتّبع المشائين القدماء في كل التفاصيل، لأنه استفاد من ملاحظات سابقيه، خاصة من المعلّم الثاني فأتى بأفكار جديدة.

وقد خطى البحث في آليات التعقيل والتدليل خطوة بارزة في اتّجاه الاستقلال النسبي عن المذهبية الفلسفية؛ وأخذ ابن سينا مكان ارسطو كسلطة مرجعية لدى المتأخرين، خاصة في دراسة المنطق؛ وهو ما مكّن المنطق من أن يلقى الترحيب في ميداني أصول الفقه وعلم الكلام.

بجانب حمْلة الغزالي على الفلسفة، خاصّة على المذاهب ذات المناحي المادّانية والباطنية، ورغم ذلك، فقد عدّ المنطقَ ميداناً محايداً وبريئاً من الإقرارات المشوّشة على الإيمان الديني. إذ أدمج المنطق في الإسلاميات، وجعله أداة ضرورية في

---

1 - أهمّ ما ألّف أبو نصر الفارابي (وف 339/950) بهذا القصد كتاب الحروف وكتاب الألفاظ المستعملة في المنطق وكتاب القياس الصغير على طريقة المتكلمين، في سياق الدمج بين مكوّنات فلسفية أفلوطِنية ومشائية وكلامية، قصد توسيع أفق الفلسفة المشائية والتعبير عنها باللغة العربية، إضافة إلى العناوين التقليدية.

2 - مشروع أبي علي ابن سينا (وف 428/1037) يمثّل إغناءً ذا أثر تاريخي هامّ، من خلال إعادة سبك أشكال القياس، خاصة في المقالات المنطقية من كتاب **الشفاء** والكتاب الأول من **الإشارات والتنبيهات**. وبرنامج ابن سينا مماثل لمشروع الفارابي في عدّة أوجه، خاصّة في الدمج بين مكوّنات فلسفية أفلوطِنية ومشائية وكلامية، لكنه مغاير له في جزئيات، بحكم الفارق الزمني.

3 - ابن سينا، **الشفاء، المنطق**، 4: **القياس**، تحقيق سعيد زايد، القاهرة: الهيئة العامة، د ت، ص 255. ومن ملاحظاته حول تركيب القضية في القياس أن الموضوع والمحمول قد يتألفان من ألفاظ عدة لا من حدّ واحد ضرورة؛ إذ كتب: «والحملية إمّا أن يكون جزآها بسيطين، كقولنا: «الإنسان مشّاء»؛ أو في قوّة البسيط، كقولنا: «الحيوان الناطق المائت مشّاء، أو منتقل بنقل قَدميْه». وإنما كان هذا في قوّة البسيط، لأن المراد به شيء واحد في ذاته، أو معنى واحد [...] يمكن أن يدلّ عليه بلفظ واحد». **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا مع **شرح الإشارات والتنبيهات** للنصير الطوسي، القاهرة: دار المعارف، القسم الأول (المنطق)، ط 3، 1983، ص 238.

الفهـم واسـتنباط الأحـكام في الفقـه وأصولـه[1].

ولم تكـن لابـن رشـد إضافـات تُذكـر في المنطـق، إلّا مـا كان مـن اجتهـادات أسـلوبية في سـياق جدالـه ضـدّ المتكلّمـين. ورغـم زعمـه بـأن أحكامـه برهانيـة في مـا يتطـرّق لـه مـن مسـائل فلسـفية، فـإن جـلّ تدخّلاتـه مطبوعـة بالآليـات الجدليـة. وبينـما حاولـت اجتهـادات الفـارابي وعبـد الجبـار الهمـذاني (وف 415/1024) وابـن سـينا والغـزالي وابـن سـهلان السـاوي (وف 545/1150) وآخريـن، بنسـب مختلفـة، أن تُـزاوج بـين البرهـان والجـدل -أي بـين النمطـين الأساسـيين مـن القيـاس المشـائي- قصـد الجمـع بينهـما، عـاد ابـن رشـد إلى الفصـل التـامّ بينهـما[2].

يحتـلّ ابـن الخطيـب الـرازي[3] مكانـة مرموقـة في تاريـخ الفكـر، وتاريـخ المنطـق بالـذات، بفضـل حرصـه عـلى تجنّـب الاصطفـاف المذهبـي. ولـه اجتهـادات في مسـائل جزئيـة مفصليـة مـن القيـاس مثـل مكانـة الرابطـة والحـدّ الأوسـط ومشـكلة تكـرار الحـد الأوسـط بلفظـه أو فقـط تكـرار «جـزء منـه»... وفي كتابـات الـرازي بعـض الإشـارات بلغـة جديـدة شـيئاً مـا حـول الاسـتدلال، مثـل مـا كتـب في أمـر التثبّـت مـن بيـان أو عـدم بيـان اللـوازم: «لا يقـال: لازم الـلازم لازم قريـب لذلـك الـلازم؛ فلـو كان الـلازم بـيّن الثُّبـوت

---

1 - رحّـب أبـو حامـد الغـزالي (وف 505/1111) بالمنطـق وعـدّه ضروريـاً في التكويـن العلمـي للناظـر المسـلم؛ وألّـف في ذلـك **معيـار العلـم** و**محـكّ النظـر** و**القسطـاس المسـتقيم** وفقـرات في كتاباتـه الأخـرى. لكـن في أبحاثـه الأصوليـة الفقهيـة يعـوّل عـلى القيـاس التمثيـلي، وبخاصّـة في **المنخـول** و**شـفاء الغليـل** و**المسـتصفى**. ولكـن لم يبحـث لإيجـاد تأليـف منسـجم بـين النمطـين الاسـتنباطي والتمثيـلي مـن القيـاس، بـل اكتفـى بالإشـارة عـلى ضعـف التمثيـل. يمكـن اعتبـار كتـاب **أسـاس القيـاس** (الـذي ألّفـه حـوالي سـنة 500/1106، بعـد كتـب المنطـق والأصـول المذكـورة (عـدا **المسـتصفى**) محاولـة في ذلـك التأليـف؛ لكـن مشـاغله الإيمانيـة وميولـه الصوفيـة لم تـترك لـه فرصـة لذلـك. وفي كُسْـمولُجياه ونظريـة الفعـل مـالَ إلى تصـوّف سـنّي مـرن. فتوزّعـت رؤاه عـلى ثلاثـة مسـالك، يصعـب الجمـع بينهـا.

2 - أبـو الوليـد ابـن رشـد الحفيـد (وف 595/1198) يدّعـي الأخـذ بالبرهان، وينسـب الجـدل إلى من دون بلوغ مسـتوى العلـم والفلسـفة (خاصـة في **فصـل المقـال** و**الكشـف عـن مناهـج الأدلـة**). لكـن تدليلاتـه لا تتميـّز عـن أدلـّة خصومـه بـشيء؛ إضافـة إلى أنـه ظـل تحـت معطـف ميتافزيقا أرسـطو. ولم تكـن ردوده عـلى الغزالي حاملـة لجديد فكـري، لأنه لم يسـتفد فعـلاً مـن الكتابـات النقديـة لابن سـينا وابـن الهيثم وابن باجـة؛ وهجومه عـلى الفكر السـيناوي علامة على عدم اسـتيعابه لصلـب المسـائل العلمية والفلسـفية في عصره.

3 - لفكر ابن الخطيب الرازي (وف 1210-606/09) أهمية من حيث اختياره لطريق وسط بين الغزالي وابن سينا. له نظر ثاقب لمسائل منطقية في جزء المنطق من كتاب **الملخَّص في الحكمة والمنطق** وجزء المنطق من **شرح الإشارات والتنبيهات**. وقد جادل ابنَ غيلان البلخي (وف ح 590/1194) وابن مسعود المسعودي المروزي (وف ح 600/1203) القريبين من فكر الغزالي، وعبّر عن اعتراضه على تصوّر الغزالي لمسائل في الفقه والتعليل (**مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر**). واختلف مع ابن سينا بسبب الالتزام المشائي الظاهر لهذا الأخير؛ وقد كان لهما معاً امتدادٌ خصب لدى الأجيال اللاحقة.

للشيء ويلزم مِن العلم به العلمُ بلازم اللازم، فيلزم أن يكون جميع اللوازم بيّنةَ الثُبوت. لأنّا نقول: إنّا لا ندّعي أنّ كل لازم قريب فهو بيّن الثبوت للملزوم إلّا بشرط حصول تصوُّره في الذهن؛ ولمّا لم يَجب ذلك لم يَجب كونُ اللوازم بأسْرها بيّنةً»[1].

دافع الآمدي، وهو فيلسوف ومتكلم وعالم أصول الفقه، عن فلسفة ابن سينا ضد انتقادات الفخر الرازي؛ وتحليلاته المنطقية تساير الرؤى السيناوية، إلّا ما كان من تخريجات أسلوبية في مسائل ظلت معتادة منذ عقود، مثل قياس التسوية[2]. وكان لكتابات الخونجي والأبهري السمرقندي دورٌ فاعل في ترسيخ الدراسات المنطقية في الفضاء الإسلامي، خاصّة في الشرق[3]. وقد أتى الاثنان باجتهادات شخصية؛ مثل ما كتب الخونجي في مسألة تركيب الأقيسة الشرطية: «وقد تتركّب الأقيسة الشرطية بمعنى أنه يكون القياس الواحد من تأليفين أو من تأليفات مختلفة، لأنه قد يكون قياسٌ واحد بالنسبة إلى مطلوب قياساً آخر بالنسبة على مطلوب آخر»[4].

وكانت للعالِميْن النصير الطوسي والكاتبي القزويني مكانة مرموقة في الفكر العلمي خلال الربع الثالث من القرن الثالث عشر، وفي المنطق أيضاً[5]. وقد تكوّنت جماعة علمية تتداول حول فرضيات في ميادين علمية، واحتلّ علم الفلك خاصّة

---

1 - فخر الدين ابن الخطيب الرازي، **منطق الملخّص**، تحقيق احد فرامرز قراملكى وآدينه اصغرى نژاد، طهران: انتشارات دانشگاه امام صادق، 1381 ه ش، ص 53 - 54.

2 - ألّف سيف الدين أبو الحسن الآمدي (وف 628/1231) في المنطق كتاب **دقائق الحقائق** (قسم المنطق، نشر أخيراً، لكن بتحقيق سيّء) وكتاب **النور الباهر في الحكم الزواهر** (الجزء الأول في المنطق)، وقسم أوّل من كتاب **كشف التمويهات**.

3 - أفضل الدين ابن ناماور الخونجي (وف 646/1248) صاحب كتابي **كشف الاسرار عن غوامض الأفكار** و**الجمل في المنطق**. وأثير الدين الأبهري السمرقندي (وف 662/1264) صاحب **هداية الحكمة** و**تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار في المنطق** و**كشف الحقائق** و**شرح إيساغوجي**. وقد كتبت على هذه المؤلفات شروح خلال قرون.

4 - الخونجي، **كشف الأسرار عن غوامض الأفكار**، تحقيق خالد الرويهب، طهران: مؤسسة پژوهشي وبرلين: مؤسسة مطالعات إسلامي، 1389 ه ش/2010، ص 6. وكتب أيضاً: «والتركيب الذي يقع في القياس المؤلّف من المنفصلتين، فقد عرفت المركّب من الجزء التامّ وغير التامّ المنتج للحملي، والتركيب الذي يقع في المشترك في غير التامّ؛ فقد استقصيناه في بابه. ومن ذلك تستنبَط باقي التركيبات. والمراد بالتركيب اشتمال المقدمات على قياسين أو أكثر باعتبار وَسَطَيْن أو أكثر، لا أن يكون ثمّة قياسان أحدهما غير الآخر وتكون مقدّمات أحدهما غير مقدّمات الآخر؛ فإن ذلك غيرُه؛ ونستقصي الكلام في قسميْه المفصول والموصول» (ص 409).

5 - لنصير الدين الطوسي (وف 672/1274) في المنطق كتاب **تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار** (وهو مناقشة لكتاب الأبهري) وكتاب **تجريد المنطق** وكتاب **شرح الإشارات** (قسم المنطق). وللكاتبي القزويني (وف 675/1276) كتاب هامّ بعنوان **الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية**، صُنفت حوله شروح خلال قرون. والاثنان ينتميان إلى مدرسة الشيخ الرئيس، وبينهما مجادلات.

مركز اهتمام حلقة مرصد مراغه المنشأ خلال 657/1259 - 658/1260.

كما كانت صياغات أبي الثناء الأُرموي وابن واصل الحموي وابن أشرف السمرقندي، وآخرين من معاصريهم، لنظرية المنطق مثمرةً في مناقشة مسائل من صميم نظرية القياس، وتكشف عن بعض ثغرات المنطق المتداوَل في آن واحد[1].

وفي هذا الوقت تطوّر منطق الجدل من أجل ضبط مستويات النظر والجدل والخلاف في الفقهيات وأصول الفقه؛ ونبغ فيه ركن الدين العميدي وبرهان الدين النسفي[2]. ونشأ، عند تقاطع المنطق والجدل، بأسلوب العميدي، ما سمي بآداب البحث والمناظرة لتقعيد آليات وأخلاقيات الحوار والتناظر قصد تمحيص المعارف والتصوّرات[3].

هكذا يتميّز القرن الثالث عشر بالإقبال على البحث المنطقي من طرف علماء-فلاسفة؛ وحتى بعض المنتمين إلى المذهب الفقهي المالكي كتبوا مختصرات في المنطق. ومن النُظّار من اهتم به بجانب اهتماماتهم الأساسية الأخرى، مثل ابن النفيس الطبيب الشافعي؛ فكتابه في المنطق لا يحتوي جديداً، لكنه يتصرّف أسلوبياً، ولم يكرّر حرفياً كلام ارسطو والفارابي وابن سينا[4].

---

1 - سراج الدين أبو الثناء محمود الأُرموي (وف 682/1283) هو صاحب كتاب **مطالع الأنوار في المنطق**، الذي وُضعت له شُروح خلال قرون. وابن واصل الحموي (وف 697/1298) كتب **شرح ما استغلق من ألفاظ كتاب الجمل** (للخونجي) وألّف كتاب **نُخبة الفِكَر في تثقيف النظر**. وألّف شمس الدين ابن أشرف السمرقندي (وف بين 705/1305 و 720/1320) كتاب **قسطاس الأفكار في المنطق** ووضع عليه **شرح القسطاس في المنطق** (مطوّل)، وكتاب **منشأ النظر**، في المنطق. وتوسّعت هذه الكتب، وأخرى من تأليف آخرين، في مسائل المنطق المشار إليها قبله.

2 - يُعتبر أبو حامد محمد السمرقندي الحنفي، المعروف بركن الدين العميدي (وف 615/1218) صاحب طريقة متميّزة خاصّة في الجدل والمناظرة، مهّدت لما أصبح يسمى آداب البحث والمناظرة. ألّف كتاب **الإرشاد في الخلاف والجدل** وكتاب **النفائس** وكتاب **الجست** (البحث). يعتبره ابن خلدون، بدون تفصيل، صاحب طريقة جديدة في الجدل؛ وربما جاز عدّ فكره تطويراً لعمل أبي اليسر البزدوي (وف 493/1100) ونجم الدين النسفي (وف 537/1142). أبرز من أخذ بهذه الطريقة برهان الدين أبو الفضل محمد النسفي الحنفي (وف 687/1288) صاحب **شرح أساس الكياسة في العلوم الأربعة: المنطق والطبيعي والإلهي والرياضي والفصول في الجدل**.

3 - ابن أشرف السمرقندي متضلّع في فروع العلوم والمنطق والفلسفة والجدل والكلام؛ له كتاب **أشكال التأسيس** (في هندسة اقليدس) **والصحائف الإلهية**، وكتاباه المذكوران في المنطق. وله **رسالة في آداب البحث والمناظرة**، وربما هي أوّل تأليف في هذا الباب (بهذا العنوان)، وعليه شروح كثيرة وضعها مفكرون من الأجيال اللاحقة.

4 - علي القَرَشي الدمشقي، ابن النفيس (وف 687 / 1288) المعروف بدراساته في الحديث والطب، له **شرح الوُريقات في المنطق وكتاب عكس النقيض وشرح كتاب الهداية في المنطق**. الأول نشر بتحقيق عمّار الطالبي وفريد زيداني وفؤاد مليت، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2009. والأدلة الفقهية عنده خمسة، لا أربعة، بإضافة «استصحاب الحال» (ص 231، 237).

وربّما حقّ القول إن الفترة بين أواخر القرن الثاني عشر وبداية القرن الرابع عشر (م) أثمرت آراء كان لها دور بنّاء في تنسيق الأقيسة الصحيحة وتبيينها؛ وفي نفس الوقت كشفت عن حدود نظرية القياس المشائية وثغراتها، بل أحدثت فيها شقوقاً تكشف نوعاً ما عن هشاشة كامنة فيها. لكن تقويض الهيكل المنطقي المشائي القائم قصد تكوين إبدال بديل كان يحتاج إلى مفاهيم وأوّليات وفرضيات تتجاوز انتقاد هيكل المنطق السائد آنذاك كي تؤسس تصوّرات جديدة.

عاش ابن تيمية إذن في فترة تاريخية بلغت فيها العلوم «النقلية» و«العقلية» مستوى رفيعاً من النموّ ساهمت فيه أجيال متعاقبة من النُّظّار منذ القرن الثاني للهجرة[1]. وقد نشأ في فترة غلبت عليها حروب دموية دامت عقوداً من الزمن، إضافة إلى التطاحن بين التيارات المذهبية المنتسبة إلى الإسلام؛ وبالمقابل تطورت العلوم كلها وتطوّر المنطق، باعتباره بحثاً في آليات التعقيل والاستدلال، في شكل محاولات لإعادات هيكلة نظرية القياس المنطقي. وما من شكّ أن انتقادات ابن تيمية تحتلّ مكانة في تاريخ هذا الميدان النظري، وهي كذلك امتداد (مغايرٌ قليلاً) للمواقف المناوئة للمنطق، مثل مواقف ابن الجوزي وابن الصلاح. وتوفي تقي الدين والعلوم كلّها لا زالت نشيطة، لكن تعترض عليها قوى فقهية محافظة باعتبارها علوماً **أجنبية** مضادة لتصوّرها للحق. وبعد رحيله، أغرق أتباعُه فضاءَ الفكر بكتابات سردية تكرّر الروايات بدون تمحيص. وما أشرنا إليه باختصار من لحظات في تطوّر المنطق لا شك سيساعدنا على فهم أفضل لموقف ابن تيمية من القياس المنطقي.

2 - صلب النقد التيمي للمنطق

يعرض ابن تيمية ملامح نظرية القياس المشائية والرواقية، الاقترانية (الحملية) والاستثنائية (الشرطية) واختلاطهما، بتفاصيلها وشروطها، من خصائص الحدود

---

1 - ولد تقي الدين، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم النميري الحرّاني عام 661/1263، وتكوّن في كنف ثقافة فقهية سنيّة تغلب عليها المذهبيةُ الحنبلية. هو فقيه ومحدّث ومفسّر ومجتهد من أبرز علماء الإسلام في زمانه. وتوفي عام 728 / 1328، بعد محن متكررة مع رجال السلطة وخصومه من الفقهاء والقضاة. ممّا أُلِّف عن حياته وفكره من الأوّلين كتاب أبي عبد الله محمد الدمشقي الصالحي (وف 744 / 1343): **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**، نشر بتحقيق أبي مصعب الحلواني، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1422 / 2002؛ ومن المحدَثين= كتاب محمد أبو زهرة: **ابن تيمية، حياته وعصره-آراؤه وفقهه**، طبعة جديدة، القاهرة: دار الفكر العربي، 1991.

والقضايا والأشكال والقواعد والتحويل. ويعيب على الفلاسفة تصنيفهم الأدلّة إلى قياس واستقراء وتمثيل[1].

ويطعن في تحديد عدد قضايا القياس ضرورة في مقدمتين ونتيجة. فيقول: «هذا الذي قالوه إما أن يكون باطلاً وإما أن يكون تطويلاً يُبعِد الطريق على الطالب المستدِلّ؛ فلا يخلو عن خطأ يصدُّ عن الحق، أو طريق طويل يُتعِب صاحبَه حتى يصل إلى الحق، مع إمكان وصوله بطريق قريب»[2]. هذا نقد في الصميم إذا اعتبرنا مستوى وصف عمليتي التعقيل والتدليل كما تنجز فعلاً من قبل المستدلّ أو كما تدور بين متناظرين، لأن المستدلّ يختصر المقدّمات بحسب ما يتقاسمه مع مُحاوره من مضمَرات؛ فيطوي الحلقات الوسطى في الاستدلال أو يُلغيها عوض التكرار الممل أو التذكير المسيء إلى قدرة المحاوِر على الفهم؛ وقد يضيف مقدّمات إذا دعت ضرورة تربوية أو حوارية لذلك. أمّا العرْض التقليدي للأقيسة فإنه يُظهر بوضوح طابعها الاصطناعي؛ وقد تعرّض ابن تيمية لهذا الاصطناع بنقد لاذع. فتلك الضوابط الصورية تقيّد فاعلية التعقيل وتصيّرها كأنها اتّباع لقوالب هامدة بدون ثمرة. ويقرّر بحق أن عدد المقدمات يتوقّف على المستوى الإدراكي للمتلقّي كي يتبيّن النتيجة المرغوبة من التدليل، وليس محدوداً في اثنتين.

فعلاً، ففي عملية التدليل لا يرِد نفس العدد من المقدمات عند استنباط نتيجة ما؛ إذ قد ترِد مقدمتان أو أقلّ أو أكثر، أو يحدس المرء النتيجة مباشرة في حال المعرفة المسبقة بتفاصيل الميدان، أو يحتاج إلى التذكير بالمنطلقات «الأولى» في التدليل. وفي ذلك يقول ابن تيمية: «وذلك أن احتياج المستدلّ إلى المقدّمات ممّا يختلف فيه حالُ الناس. فمِن الناس مَن لا يحتاج إلّا إلى مقدمة واحدة لِعِلْمه بما سوى ذلك. كما أنّ منهم مَن لا يحتاج في علمه بذلك إلى استدلال، بل قد يعلمه

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، لاهور: إدارة ترجمان السنّة، 1976، ص 159 - 164؛ وتحقيق محمد عبد الستار نصار وعماد خفاجي، القاهرة: مكتبة الأزهر، ج 1، د ت، ص 298 - 305 (خطأ في رسم رقم بعض الصفحات)؛ (أمّا الجزء الثاني من **الردّ** فقد حققه رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993)؛ وتحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424/2003، ص 137-133؛ وتحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بيروت: مؤسسة الريان، 1426/2005، ص 202 - 206. فيما يلي لن نشير إلى كل النشرات، سنكتفي بالنشرتين الأخيرتين، إلّا إذا دعت الضرورة.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 135؛ 2005، ص 205.

بالضرورة. ومنهم من يحتاج إلى مقدّمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع، وأكثر»[1]. وعدد المقدّمات متعلّق بعدد الحدود والترابط فيما بينها وترتيبها وتكرارها؛ ولذا فإن انتقاد عدد المقدمات لا بد أن يكون انتقاداً لعدد الحدود والقضايا وترتيبها أيضاً.

يحدّد المناطقة مهمّة المنطق في اثنتين: التصوّر والتصديق. فالتصوّر يكون بتعيين الصفات المميّزة للمفردات المستعملة، عن طريق التعريف أو الحدّ؛ بينما يتوقف التصديق على ترتيب معيّن للقضايا؛ ويفصلون بين المهمّتيْن فصلاً تامّاً. بينما ينتقد ابن تيمية نظرية الحدّ المشائية هذه، معتبراً المهمّتين متّصلتين، لا منفصلتين. وقد أصاب في قوله: «وقول القائل "التصديق مسبوق بالتصوّر"، مثل قوله «القول مسبوق بالعلم». فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعْلم، كذلك لا يصدّق ولا يكذّب لما لا يتصوّره. وحينئذ، فالتصوّر التامّ مستلزِم للتصديق، والتصوّر الناقص يحتاج معه إلى دليل يثبت له حكم»[2].

إن تحديد السعة الدلالية لمفهومٍ ما يتطلّب أحكاماً حول صفاته المستنبَطة من ارتباطاته مع المفاهيم التي يشترك معها لدى جماعة المتداولين؛ والأحكام فيها الصائب والقريب من الصواب والبعيد عنه. إذ التصوّر غير سابق على التصديق، لا زمنياً ولا دلالياً ولا منطقياً، بل يحتاج إليه لأن الوصف الأوّلي (التصوّر) يستخدم أحكاماً، أي قضايا قابلة للتصديق. فتعريف الخمر والإسكار والعنب يحتاج إلى قضايا مرتَّبة بطريقة معيّنة، ولا بدّ لهذه القضايا من ترتيب يحتمل تصديقاً وتكذيباً. والتصوّر قد يكون تامّاً أو ناقصاً، جزئياً أو جامعاً؛ «فالتصوّر مراتب متعددة - يكون مجملاً ومفصّلاً»[3]. ومتى اكتمل التصوّر لن تكون هناك حاجة إلى تصديق، لأن هذا سيكون مجرّد تكرار لِما قيل. وفي ذلك كتب: «[...] المطلوب بالحدّ هو تصديق يفتقر إلى ما تفتقر إليه التصديقات»[4]. فكلا التصوّر والتصديق يتوقّفان الواحد على الآخر، وليس الأوّل سابقاً عن الثاني بأيّ صفة؛ هكذا يكون الفصل

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 140؛ 2005، ص 211.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 294؛ 2005، ص 403.

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 344؛ 2005، ص 462.

4 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 295؛ 2005، ص 403.

المشائي متعسّفاً. وفعلاً، يتعسّف المناطقة عندما يفصلون بين الحدّ والبرهان فصلاً تاماً حيث يجعلونهما بابيْن متميّزيْن: التصوّر والتصديق، اعتباراً أن الحدّ يكون جامعاً لكل صفات المحدَّد ومانعاً لأي صفة مغايرة[1]. بينما يرفض ابن تيمية هذا الفصل، معتبراً أن التصوّر والتصديق متداخلان؛ وبالتالي فالحدّ والبرهان متداخلان، ويقبلان التعبير بطرق مختلفة.

وينتقد ابن تيمية التصوّر الذي يعتبر القضية متكوّنة من الموضوع والمحمول والرابطة ضرورة؛ فالقضية هي محتوى جملة لغوية، وهذه قد تكون إسمية أو فعلية، وقد يشتمل أحد المكوّنين على فعل وحرف، وقد يكون فيها مصدر أو تمييز... ثم الموضوع قد يكون لفظاً واحداً أو مؤلَّفاً من ألفاظ تصبّ في نفس المعنى، إذ المهمّ هو المعنى لا اللفظ. وابن تيمية مصيب في ما قرّره من عدم ضرورة تكوّن القضية من موضوع ومحمول، لأن كل واحد منهما قد يتكوّن من لفظ واحد أو ألفاظ عدّة. «وحينئذ فتخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكُّمٌ لا معنى له. فإذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد، وقد لا يحصل إلّا بلفظين، وقد لا يحصل إلّا بثلاثة، وأربعة وأكثر»[2]. فيمكن التعبير بطرق مختلفة عن نفس القضية، حسب الاتّفاق الضمني للمستدلّين. ونرجّح أن لا يكون قد غاب عنه رأي ابن سينا القريب جداً من هذا.

إن القضية قد تكون صادقة أو كاذبة؛ والاستدلال الصحيح، المفيد العلمَ، تكون قضاياه صادقة. ومن القضايا الصادقة ما هي كذلك بداهةً، وما هي صادقة بفضل استنتاجها من البديهية. ولهذا يفرّق المناطقة بين القضايا البديهية والقضايا النظرية المكتسبة بالاستدلال الصحيح. في حين أن ابن تيمية يرفض التفريق بين الصنفين، لأن التمييز يتوقف على حال الفاعلين في الاستدلال. فكتب: «فالفرق بين

---

1 - لهذا الفصل صدى لدى الغزالي، حيث يقول: «اِعلمْ أن الحدّ لا يحصُل بالبرهان»، لأن تصوّر الشيء يتمّ «بلا وسط، فلا حاجة إلى البرهان» (**المستصفى**، نشره محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996، ص 15؛ وتحقيق محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997، ج 1، ص 55؛ وتحقيق محمد تامر، القاهرة: دار الحديث، 2011، ج 1، ص 56. ويقرّر: «والحدّ عنوان المحدود، فينبغي أن يكون مساوياً له في المعنى»، و«إن الشيء الواحد لا يكون له إلّا حدٌّ واحد، وإنه لا يحتمل الإيجاز والتطويل». **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1961، ص 269؛ ونشر أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 2013، ص 256.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 148؛ 2005، 218.

البديهي والنظري إنّما هو **بالنسبة والإضافة**. فقد يَبْدَهُ هذا من العلم ويبتدئ في نفسه ما يكون بديهياً له، وإن كان غيرُه لا ينالُه إلّا بِنظرٍ قصير أو طويل؛ بل قد يكون غيرُه يتعسّر عليه حصولُه بالنظر»[1]. وهذا التعرّف الصائب يسمح له بأن يقف ضد التفريق الأساسي بين المقوّمات الذاتية والمقوّمات العرضية في تعريف الأشياء، لأن الوصف والتصنيف يتوقفان على التكوين المعرفي للفاعلين في ترتيب الأفكار، وليسا ماهيات ثابتة.

ويرى ابن تيمية أن الجزم بكون القياس يتكوّن من مقدمتين ونتيجة خالٍ من الصواب؛ ويقدّم أمثلة وقرائن على ذلك. فالعملية الاستدلالية لا تتضمّن مقدمتين حصراً، وليس من الضروري أن تسبق المقدمتان النتيجة. ويذكّر بالمفكرين الذين وقفوا في وجه الاصطناع الصوري، مثل السيرافي والنوبختي[2]. حيث كتب: «فجعْلُهم ما زاد عن (على) الاثنين من المقدمات في معنى أقيسة متعددة، وما نقَصَ عن الاثنين نصفَ قياس، لا قياس تام، اصطلاح محض لا يرجع إلى معنى معقول، كما فرّقوا بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة لـ«لماهية» و«الوجود» بمثل هذا التحكّم»[3]. وفي غير ما موضع يعترض على تقديم الاستدلال في بنية قياسية جامدة؛ ويؤكد على أن المعرفة بتركيب الحدود في المقدمات شأن معرفي لا يقتضي إجراءات صناعية مبالغ فيها: «[...] إذا تجدَّد له هذا العلم فإنما يُجدّد له علمَه

---

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 75؛ 2005، ص 130. ويدقّق: «البديهي من التصديقات هو ما يكفي تصوُّرُ طرفيْه -موضوعه ومحموله- في حصول تصديقه؛ فلا يتوقّف على **وسط** يكون بينهما (أو، ما يكون كلٌّ من تصوّراته وتصديقاته بديهياً لا يفتقر إلى وسط يكون بين الموضوع والمحمول) -وهو الدليل الذي هو الحدّ الأوسط- سواء كان تصوّر الطرفين بديهياً أو لم يكن. ومعلوم أن الناس يتفاوَتون في قوى الأذهان أعظمَ من تفاوُتهم في قوى الأبدان، (ويتفاوتون في حسن التصوّر وتمامه وفي سوء التصوّر ونقصه). فمِن الناس مَن يكون في سرعة التصوّر وجوْدته في غايةٍ يُباين بها غيرَه مبايَنة كبيرة. وحينئذ فيتصوَّر الطرفيْن تصوّراً تامّاً بحيث تتبيّن بذلك التصوّر التامّ **اللوازمُ** التي لا تتبيّن لغيره الذي لم يتصوّر الطرفين التصوّرَ التامَّ» (2003، ص 76؛ 2005، ص 130 - 131 .الجملتان بين قوسين غير واردتين في نشرة 2003).

2 - يورد ابن تيمية قولاً ينسبه لأبي محمد الحسن النوبختي (القرن الثالث ه): «قال: ونقول لهم: «أرُونا مقدمتين أوّليتين لا تحتاجان إلى برهان يتقدّمهما يُستدلّ بهما على شيء مختلَف فيه وتكون المقدمتان في العقول أوْلى بالقبول من النتيجة. فإذا كنتم لا تجدون ذلك بطلَ ما ادّعيتموه» (**الردّ على المنطقيّين**، 2003، 278؛ 2005، 384).

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 148؛ 2005، ص 219. وابن تيمية يقرّ بأن مسألتي عدد المقدمات ودور الحدّ الأوسط كانتا موضوع جدال فكري بين المناطقة. وينتقد وصف المناطقة للاستدلال ذي المقدّمة الواحدة بـ«الضمير»، بذريعة أن مقدمة أخرى حذفت: «وأمّا قولهم: "إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان"، فإن كان الدليل مقدمة واحدة قالوا: "الأخرى محذوفة"، وسمّوه هو "قياس الضمير"؛ وإن كان مقدمات قالوا: "هي أقيسة مركّبة، ليس قياساً واحداً"» (2003، 140؛ 2005، 210 - 211؛ كذلك في: 2003، 164؛ 2005، 242).

بالعموم، وعلمه بالعموم إنما يعود بتصوّره التامّ لمسمّى الخمر. فإنه كان قبل ذلك لم يتصوّرها تصوّراً جامعاً، بل تصوّراً غير جامع. فلو حصل له هذا التصوّر الجامع لم يحتج إلى قياس. فقد تبيّن أن القياس المفيد للتصديق يُغني عنه التصوّرُ التامّ للحدّ الأوسط»[1].

أكيد أن الاستدلال لا يفصح عن كل ما يجري به الأمر في التعقيل، لأن «العقل» ينجز عشرات العمليات التعقيلية في لحظة قصيرة، لا يُخرج منها الاستدلالُ لفظياً إلّا بعضَها. وهكذا، وبعبارة نافذة يؤكد ابن تيمية خطأ من يحدّد عدد القضايا المؤدية إلى النتيجة في القياس بمقدمتين: «ثم الدليل قد يكون مقدّمةً واحدةً، وقد يكون مقدّمتين، وقد يكون مقدّمات، بحسب حاجة الناظر المستدلّ، إذ حاجة الناس تختلف»[2].

تتكوّن بنية القياس المشائي من ثلاثة حدود يستغرق الأكبرُ الأوسطَ والأوسطُ الأصغرَ، أو يساوي أحدهما الآخر. ويكون الحدّ الأوسط بمثابة الرابطة السببية، ثم تستغني عنه النتيجةُ بعد أن يكون قد أدّى دورَه الرابط بين الحدّين الأكبر والأصغر. وابن تيمية يرى أن توفّر القياس على تصوّر تامّ للحدّ الأوسط يُغني عن القياس بأتمّه؛ أمّا إذا صرّح الاستدلالُ بكل قضاياه، فلن يعود الأمر بحاجة إلى حدّ أوسط واحد، بل إلى أكثر[3]. وسواء في فعل الوصف أو التدليل أو التعليل فلا لزوم لوسط؛ إذ تنجز الفاعلية التدليلية أفعالَها «بلا وسط»[4]. ولذا ينتقد ابن تيمية بشدّة تركيزَ المشائين على مكانة الحد الأوسط (الواحد) في الاستدلال؛ إذ يقول: «والأوساط تتنوّع بتنوّع الناس. فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم في حق هذا هو الذي يجب أن يكون وسطاً في حق الآخر، بل قد يحصل له وسط آخر»[5]. يأتي

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 293؛ 2005، ص 401.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 94؛ 2005، ص 151. كان أبو المعالي الجويني (وف 478/1085) أبدى نفس الموقف حول عدد المقدمات في القياس. **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله جولم النيبالي وشبيّر أحمد العمري (في 3 ج)، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417/1996، ج 3، ص 151 - 153؛ وتحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل (مجلد واحد)، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ص 426 - 427.

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 292-289؛ 2005، ص 396 - 400، ...

4 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 330-328؛ 2005، ص 444 - 446.

5 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 160؛ 2005، ص 236. ثم يؤكد: «فتبيَّن أنه على كل تقدير يمكن الاستدلالُ على المطلوب بمقدّمة واحدة إذا لم يُحتج إلى غيرها، وقد لا يمكن إلّا بمقدّمات، فيحتاج إلى معرفتهنّ. وأنّ تخصيص الحاجة بمقدّمتين دون ما زاد وما نقص تحكُّمٌ محض» (2003، ص 161؛ 2005، ص 237).

ابـن تيميـة بأمثلـة عـن الـدور المفـترض للحـدّ الأوسـط في الربـط العِـلّي بـين الوقائـع والأفعـال ويقـدّم فكـرة مفيـدة في شـأن الحـدّ الأوسـط؛ إذ يقـول: «والقيـاس لا يخلـو إمّـا أن يكـون بإبـداء الجامـع أو بإلغـاء الفـارق. والجامـع إمّـا العلّـة وإمّـا دليلهـا. وأمّـا القيـاس بإلغـاء الفـارق فهنـا إلغـاء الفـارق هـو الحـدّ الأوسـط»[1]. فتكـون وظيفـة الحـدّ الأوسـط الأساسـية هـي إبـداء الرابطـة بـين الملـزوم والـلازم في الاسـتنتاج عـن طريـق اللـزوم، وفي الفقـه بـين الأصـل والفـرع. وعنـده أن علاقـة المسـاواة (التسـاوي) مـن هـذا القبيـل. إذ يقـول مباشرة بعـد القـول السـابق: «فـإذا قيـل: «هـذا مسـاوٍ لهـذا، ومسـاوي المسـاوي مسـاو»، كانـت «المسـاواة» هـي الحـدّ الأوسـط، وإلغـاء الفـارق عبـارة عـن المسـاواة. فـإذا قيـل: «لا فـرق بـين الفـرع والأصـل إلّا كـذا، وهـو مُهْـدَر»، فهـو بمنزلـة قولـك: «هـذا مسـاوٍ لهـذا، وحُكـم المُسـاوي حكْـم مُسـاويه»"[2]. فتكـون الفائـدة المسـندة للحـدّ الأوسـط هـي التـي يمكـن أن تـأتي بهـا أيـةُ علاقـة، دون تقييدهـا بـدور الربـط بـين حدّيـن في القيـاس.

ويرفـض ابـن تيميـة التمييـز المشـائي بـين القيـاس البرهـاني، باعتبـاره يقـوم عـلى اليقـين وينتـج اليقـين، والقياسـين الجـدلي والخطـابي اعتبـاراً أنهـما لا يفيـدان إلّا الظـن. «ومـن قـال مـن العلـماء المصنِّفـين في المنطـق: "إن القيـاس الخطـابي هـو مـا يفيـد الظـنّ، كـما أن البرهـاني مـا يفيـد العلـم، فلـم يعـرف مقصـود القـوم ولا قـال حقـاً". فـإن كل واحـد مـن الخطـابي والجـدلي قـد يفيـد الظـن، كـما أن البرهـاني قـد تكـون مقدماتـُـه مشـهورة ومسـلَّمة»[3]. إذ اليقـين والظـنّ في نظـره ليسـا مرهونـين بطبيعـة القيـاس، إن كان برهانيـاً أو غـيره؛ لأن كل قيـاس يظـل تابعـاً للـزاد المعـرفي للقائسـين ولمسـتواهم الفكـري ولسرعـة فهمهـم وللمنطلقـات الأولى للاسـتدلال. فتقريـر المناطقـة لا يخلـو مـن هشاشـة، وإهمالهـم لمـا للفطـرة مـن مكانـة في رسـم وثاقـة الأحـكام يسـكن كل مزاعمهـم. يقـول: «وأمـا زعْمهـم أن البديهـة والفطـرة قـد تحكـم بمـا يتبـيّن لهـا بالقيـاس فسـادُه، فهـذا غلـط؛ لأن القيـاس لابـد لـه مـن مقدمـات بديهيـة فطريـة. فـإن جـوز أن

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 175؛ 2005، ص 256.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 175؛ 2005، ص 256.

3 - ابـن تيميـة، **كتـاب المنطـق** (الجـزء التاسـع مـن **مجموعـة الفتـاوى**)، نشرهـا عامـر الجـزار وأنـور البـاز، المنصـورة، مـصر: دار الوفـاء، ط 3، 1426/2005، ص 10.

تكون المقدمات الفطرية البديهية غلطاً من غير تبيين غلطها إلّا بالقياس، لكان قد تعارضت المقدمات الفطرية بنفسها ومقتضى القياس الذي مقدماته فطرية. فليس ردّ هذه المقدمات الفطرية لأجل تلك بأوْلى من العكس، بل الغلط فيما تقول مقدّماتُه أوْلى؛ فما يُعلم بالقياس وبمقدمات فطرية أقرب إلى الغلط ممّا يُعلم بمجرّد الفطرة»[1]. ويبدو أن أبا العباس يجزم بأن اليقين سابق على كل قياس أو نظر، حيث القياس غير قادر على التشكيك في الحقائق الفطرية.

يؤكد ابن تيمية أن البرهان لا يفيد علماً بوقائع العالَم الخارجي، بما أن مثال اليقين هو الذي يتكوّن من قضايا كليّة موجبة. فهذا البرهان عبارة عن إنشاء عقلي يتعلق بالعلاقات المجرّدة التي لا تقبل الاختبار العياني، ومن هنا طابعه الصوري. فيقول: «إذا كان البرهان لا يفيد إلّا العلم بالكليات، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلّا موجود معيَّن، لم يُعلم بالبرهان شيءٌ من المعيَّنات. فلا يُعلم به موجودٌ أصلاً، بل إنما يُعلم به أمورٌ مقدَّرة في الأذهان»[2]. ولكن النظر في الأصول والأوّليات لا يخرج عن مهمّة المنطق؛ فهذا الميدان النظري ينصبّ على دراسة آليات التعقيل والاستدلال، للتمييز بين الصحيح والفاسد، وتصنيف الأدلّة بحسب الصحّة والفساد (أو بحسب القوّة عند مقارنة الأشكال من حيث الكم والكيف). وابن تيمية يشير إلى كون ما تعرَف به الأمور غير متوقّف على صحّة أو فساد صورة الاستدلال (خاصة في صيغته القياسية المشائية). فيقول: «على أنّا قد بيّنّا في غير هذا الموضع أنّ ما به يُعلَم كوْنُ الحيوان جسماً به يُعلَم أنّ الإنسان جسم. حيث بيّنّا أنّ قياس الشمول الذي يذكرونه قليلُ الفائدة أو عديمُها، وأنّ ما به يُعلَم صدقُ الكبرى في العقليات "به" يُعلَم صدق أفرادها التي منها الصغرى. بل وبذلك يُعلم صدق النتيجة، كما في قول القائل: "الكل أعظم من الجزء"، و"الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية"، و"الضدّان لا يجتمعان"، و"النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان"»[3]. أصاب ابن تيمية في اعتبار توليد المعرفة الوثيقة غير متوقف على

1 - ابن تيمية، **كتاب المنطق** (الجزء التاسع من **مجموعة الفتاوى**)، ص 11. في النص «بل الغلط فيما **تقل** مقدماته». لكن ربما كانت عبارته في حاجة إلى تدقيق.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 106؛ 2005، ص 166.

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 177؛ 2005، ص 258.

منهج مستوحى من القياس الصوري. لكنه لا يفصح عن ذلك الذي يعتبره سنداً أو جهةً أو بيّنةً بقول «ما به يُعلَم». ولم يقف عند القضايا الأربع التي ذكرها إن كان يعدّها حقائق فطرية أو بديهيات أو مسلّمات أو نتائج استدلال صحيح.

يرى ابن تيمية إمكان التعبير عن أشكال القياس الحملي بلغة لزوم شرطي، مثل بناء القياس الرواقي؛ إذ عنده أن القياس الاقتراني يمكن التعبير عنه بالاستثنائي، وكذلك العكس، لكونهما من معنى واحد. «والاقتراني كلّه يعود إلى لزوم هذا لهذا وهذا لهذا، كما ذُكر. وهذا بعينه هو الاستثنائي المؤلَّف من المتّصل والمنفصل»[1]. ولا يحمل ابن تيمية على القياس الاستثنائي ذي الأصل الرواقي، على الأقل بنفس القدر من النقد الذي يقوّض الاقتراني؛ فقد يكون تأثر بالاستثنائي لبساطته.

ونظراً لاطّلاع ابن تيمية على طرائق الاستدلال في ميادين تتبيّن فيها ثمرتها بالأمثلة الواضحة، مثل النحو والفقه وأصول الفقه، فإنه يستنبط من ذلك مدى خصوبة القياس غير البرهاني. ولذا يرى أن صور الأدلة أوسع من كل أشكال القياس المتعارفة لدى المناطقة. «فهذه الأشكال وإن تكثّرت فجميعها تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول. ويمكن تصوير ذلك بصور متعدّدة ممّا ذكروه وممّا لم يذكروه»[2]. فتكون تلك القواعد المسمّاة بالعكس والنقيض مجرّد ترتيبات صورية بدون فائدة، وفي أحسن الأحوال تطويل زائد مُضْن، بعيد عن الفطرة ومُربكة لها. «كثرة هذه الأشكال وشروط نتاجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب»[3]. والصور السليمة المناسبة للفطرة، هي التي يمارسها من ينظر في مسائل اللغة والفقه والتدليل التلقائي؛ أما

---

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 170؛ 2005، ص 248 - 249. ويضيف: «فإن الشَرطي المتّصل استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذي هو المقدَّم، وهو الشرطُ، على ثبوت اللازم الذي هو التالي، وهو الجزاءُ؛ أو بانتفاء اللازم وهو التالي، الذي هو الجزاء، على انتفاء الملزوم الذي هو المقدَّم، وهو الشرط». ويقرّ بأن الشرطي المنفصل هو النمط الذي يسميه الأصوليون بالسبر والتقسيم، كما سبق للغزالي أن لاحظ.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 242؛ 2005، ص 341. ثم يضيف: «فهذه الأشكال إذا قُدّر إفادتها فهي صور من صور الأدلّة؛ لا ينحصر تصوير الأدلّة في هذه الأشكال، كما لا ينحصر تصوير الدليل في مقدمتين. بل هذا الحصر خطأ في النفي والإثبات. فقد يكون الدليل مقدمةً، وقد يكون مقدّمات. (وهذه الأشكال يكثُر تصوير الدليل على أشكال أُخر غير هذه)، فلا تنحصر في خمسة أو ستّة. وقد يؤتى بالدليل بدون هذه الأشكال جميعها، وبدون المقدمتين إذا كانت مقدمة واحدة» (2003، 243؛ 2005، 342؛ ما بين القوسين غير وارد في نشرة 2003).

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، 243؛ 2005، ص 342.

تخريجـات المناطقـة فأغاليـط تُفسـد الطبـع السـليم[1]. ولا يحتـاج العقـل النبيـه إلى أُطـر وقوالـب مصطنعـة، بـل يهتـدي إلى التدليـل السـديد بالفطـرة بـدون حاجـة عـلى تلقـين[2]. إذ بتصفّـحِ الحـالات وفحـصِ أحوالهـا تشـحذ ملَكـة التعقيـل والتدليـل، فتتراكـم الخـبرة وتنمـو كفـاءة الفـرز، وبذلـك يصبـح النظـر مجـرّد عـادة مألوفـة. «فكثـير ممّـن تعـوّد البحـث والنظـر صـارت عـادة نفسـه كالطبيعـة لـه، لا يعـرف ولا يقبـل ولا يسـلّم إلّا مـا حصـل لـه بعـد بحـث ونظـر، بـل وجـدل ومنـع ومعارضـة»[3]. والفطـرة بالـذات تصبـح أقـدر عـلى التقـاط صفـات الأشـياء والانتبـاه إلى مميّزاتهـا في زمـن قصـير؛ فيقـع التعقيـل عـلى مـا تخفيـه الظواهـر عـبر تمديـد المكتسَـب؛ وعنـد ذاك يتّخـذ التعقيـل صبغـة حدس، لأن «العقـل» يختـصر الانتقـال عـبر الأحـكام نحـو النتيجـة المطلوبـة. وبقـدر مـا تنمـو قوّة التعـرّف يتأهـل «العقـل» لسـبر خبايـا المجهـول؛ في حـين يظـل «العقـل» غـير الخبـير في حاجـة إلى وقـت أطـول للتعـرّف عـلى الأمـور الأوّليـة وبالتدريـج. وبمـا أن نتيجـة قيـاس لا تـأتي أبـداً بأكـثر مـمّا تحتويـه المقدمتـان، فابـن تيمية مصيـب في التنبيـه على كـون النتيجة في قيـاس الشـمول «تتبـع أضعـف المقدمـات»[4]؛ وهـو أمـر مسـلَّم لـدى المناطقـة. ولهـذا لا يسـتطيع القيـاس المنطقـي الإتيـان بمعرفـة جديـدة لا في العلـم ولا في المجـال العـادي.

مـن هـذه المنطلقـات يرفـض ابـن تيميـة فكـرة عـدّ المنطـق آلـة عاصمـة للعقـل مـن الوقـوع في الخطـإ، بـل عنـده أن منطـق ارسـطو آلـة إفسـاد لا عصمـة العقـل. «فالفطـرة إن كانـت صحيحـة وزَنـت بالميـزان العقـلي، وإن كانـت بليـدة أو فاسـدة لم يزدْهـا المنطـق -لـو كان صحيحـاً- إلّا بـلادة وفسـاداً»[5]. والمبـادئ التـي تؤسـس للعلـوم،

1 - كتـب ابـن تيميـة في ذلـك: «وهـذا كلـه مـمّا غلطـوا فيـه. [...] فـما كان مـن المقدمـات معلومـاً لم يحتـج أن يسـتدلّ عليـه، وإنمـا يسـتدلّ عـلى المجهـول. والمطلـوب المجهـول يعلـم بدليلـه، ودليلـه مـا اسـتلزمه. وكل ملـزوم فإنـه يصـحّ الاسـتدلال بـه عـلى لازمـه. وحينئـذ فـإذا كان المطلـوب ملـزوم يُعلـم لزومـه لـه اسـتُدلّ عليـه بـه، وكفـى ذلـك. وإن لم يكـن المسـتدِلّ يَعلـم إلّا ملـزوم ملزومـه احتـاج إلى مقدمتـين. وإن لم يعلـم إلّا ملـزوم ملـزوم ملزومـه احتـاج إلى ثـلاث، وهلـمّ جـرّاً». **الـردّ عـلى المنطقيّـين**، 2003، ص 244؛ 2005، ص 343 - 344.

2 - كتـب ابـن تيميـة: «والفطـرة تُصـوّر القيـاس الصحيـح مـن غـير تعليـم. والنـاس بفطرهـم يتكلمـون بالأنـواع الثلاثـة: التداخـل والتـلازم والتقسـيم، كـما يتكلمـون بالحسـاب ونحـوه. والمنطقيـون قـد يسـلمون ذلـك». **الـردّ عـلى المنطقيّـين**، 2003، ص 244؛ 2005، ص 343.

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 271؛ 2005، ص 374.

4 - ابن تيمية، **كتاب المنطق** (الجزء التاسع من **مجموعة الفتاوى**)، ص 14.

5 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 308؛ 2005، ص 419 - 420.

مثل «الواحد نصف الاثنين» و«الكل أعظم من الجزء»، والتي في معناها، لا تحتاج إلى سلسلة المقدمتين والنتيجة التي يفرضها قياس البرهان[1].

هكذا يرى ابن تيمية ضرورة توسيع آفاق الفكر بدلاً عن حصره في قواعد صناعية، زيادة على أن هذه «القواعد» غير قادرة على توليد فائدة، لأنها تعيق الفكر، حيث تبتعد عن الحدس الطبيعي. ثم يرفض ربط اليقين بالبديهيات والتنقيص من شأن المجرَّبات والمشهورات. «وإذا أحسن الاعتبار، تبيّن له ما في منطق اليونان وفلسفتهم من الصواب والخطإ في الحدّ والبرهان، لاسيما في موادّ القياس والبرهان، وتبيّن له كثيرٌ من خطإهم في التفريق بين المتماثليْن والتسويةِ بين المختلفيْن، مثلما ذكروه في موادّ البرهان من قبول بعض القضايا التي سمّوها يقينية واعتقدوها كلّيّةً، وليس الأمرُ كذلك، وردِّهم لبعض القضايا التي سمّوها مشهورات ووهميات، مع كونها قد تكون أقوى مِن كثير من القضايا التي سمّوها يقينية، كما قد ذكر في غير هذا الموضع؛ فهذا لمعة من كلام علماء الكلام وغيرهم في طريقة الأعراض ونحوها»[2]. ثم يحكم على قيمة المنطق، واصفاً الذين يلجأون إليه بالفشل في استثمار قوى «العقل» بالطريق السويّ، حيث يَضيق أفقُ تفكيرهم ويعجزون عن تحصيل المعارف الوثيقة؛ فيقول: «وإذا اتّسعت العقولُ وتصوُّراتُها اتّسعت عباراتُها، وإذا ضاقت العقولُ والتصوّراتُ بقي صاحبها كأنه محبوسُ العقل واللسان، كما يصيب أهلَ المنطق اليونانيّ؛ تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً، وأعجزهم تصوّراً وتعبيراً»[3].

3- قياس التمثيل بديلاً

تقييم ابن تيمية للقياس المنطقي قائم على فحص مضبوط لمبادئه وآلياته؛ حيث تبيّن له أن نظْم القياس وعدد الحدود والقضايا وترتيبها إجراءات صناعية لا تترجم فاعلية التدليل الطبيعية. إذ يشتغل الذهن بالتداعيات والمقارنات والأمثلة

---

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 93-92؛ 2005، ص 149 - 151.

2 - ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، وزارة التعليم العالي بالمملكة السعودية، ط 2، 1411/1991، ج 7، ص 344.

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 139؛ 2005، ص 209.

والنماذج؛ ويترتّب حاصل هذه العمليات المتداخلة بنِسب مختلفة، فتنتج معتقدات ومعارف عامّة وعلوم من مستويات متدرجة من الصواب؛ ثم يكون التعقيل تنظيماً محايثاً لتلك العمليات. والقياس المجرّد الصوري غير قادر على التعبير عن ذلك الاشتغال المتشعّب الذي يأبى التقيّد بقوالب قارّة. إذن، يخطئ الذين يجعلون العلم مرهوناً بتطبيق قواعد منطق راسخة. يقول: «فهذا أمر يعرفه كلُّ مَن خبرَهم، ويعرف أنهم أجهل أهل الأرض بالطُّرق التي تُنال بها العلوم العقلية والسمعية. إلّا مَن علم منهم علماً من غير الطريق المنطقية، فتكون علومُه من تلك الجهة، -لا من جهتهم- مع كثرة تعَبهم في البرهان الذي يزعمون أنهم يزِنون به العلوم. ومَن عرف منهم شيئاً من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرّروه في المنطق»[1]. إن التداعيات والمقارنات والأمثلة والنماذج، والنقلات من صورة إلى أخرى، ومن وصف إلى آخر، ومن حكم إلى آخر، ومن علاقة إلى أخرى، تتهيأ لأن يُعبَّر عنها بآليات التمثيل المتشعّبة المرنة القابلة للتوسيع والتمديد نحو المجهول؛ وابن تيمية يرى أن قياس التمثيل هو الذي بإمكانه أداء وظيفة إنشاء الصور والأفكار والمعارف.

ينسب ابن تيمية لقياس التمثيل الكفاءة الموصلة إلى اليقين، جواباً على من يزعم أن طريق اليقين هو قياس البرهان، وأن قياس التمثيل لا يفيد إلّا الظن. في الإقرار التيمي كثير من الصواب[2]. غير أن ابن تيمية يجعل قياس الشمول وقياس التمثيل في مرتبة واحدة في تحصيل اليقين والظن، بل يعدّهما متساويين في تلك المهمّة: «وقد بينّا [...] أن قياس التمثيل وقياس الشمول **سواء**. وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد. فالمادة المعيَّنة إن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينية في الآخر، وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الآخر»[3]. فعنده أن اليقين والظنّ

---

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 97؛ 2005، ص 156. ويرى أن المنطق لا ينفع في الدين: «فالقضايا النبوية لا تحتاج إلى القياس العقلي الذي سمّوه "برهاناً"؛ وما يستفاد بالعقل من العلوم أيضاً لا يحتاج إلى قياسهم البرهاني. فلا يحتاج إليه لا في العقليات ولا في السمعيات» (2003، 96؛ 2005، 154). وقد اعترض أبو رشيد النيسابوري المعتزلي (وف 460/1068) على المناطقة استعمال القياس في فلسفة الطبيعة من ذي قبل. أنظر **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1979، ص 350 - 352.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 98؛ 2005، ص 156 - 157.

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 99؛ 2005، ص 157 - 158. ثم يقول: «ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون في الفقه القياس الشمولي كما يستعمل في العقليات القياس التمثيلي. وحقيقة أحدهما هي حقيقة=

يعودان على محتوى قضايا الاستدلال لا على صورته؛ إذ يمكن تغيير صورة الأقوال حسب رغبة المستعمِل، مع الاحتفاظ بنفس المحتوى المعرفي.

يعود ابن تيمية في نصوص عدّة إلى أمر التفريق التامّ بين قياس البرهان وقياس التمثيل، ناقضاً تصوّر الفلاسفة الذي يبخِّس كل ما هو غير برهاني. «وهؤلاء الذين فرّقوا بين قياس التمثيل وقياس الشمول أخذوا يُظهِرون كوْن أحدهما ظنّيّاً في موادّ معيّنة. وتلك الموادّ التي لا تفيد إلّا الظنّ في قياس التمثيل لا تفيد إلّا الظنّ في قياس الشمول. وإلّا فإذا أخذوه فيما يُستفاد به اليقينُ من قياس الشمول أفاد اليقينَ في قياس التمثيل أيضاً؛ وكان ظهور اليقين به هناك أتمَّ»[1]. ومن هذا التأكيد على كون النمطيْن من القياس ذوي بنْيتيْن علاقيتين متماثلتين من حيث مكوّناتهما، يمكن الجزم بأنّ تقييدَ عدد الحدود والقضايا التي يتشكّل منها الاستدلال، في كل الميادين، غيرُ ممكن. فابن تيمية مصيب في دعواه؛ غير أنّه لا يبني صيغة معيّنة للعلاقات بين الحدود والقضايا للخروج من إشكالية الحدّ الأوسط. بل ظل يحوم حول هذه الإشكالية ولا يقدّم نظراً بديلاً للتخلّص من هيكل القياس المشائي ككلّ. أما جزمه بأن اليقين أتمّ في قياس التمثيل، فإنه يتضمّن كون كل قياس مقيّداً بالمبادئ الأوّلية التي يتأسس عليها، وقد يكون اليقين درجات[2].

الآخر» (2003، 100؛ 2005، 159). التسوية، أو لنقل المماثلة، بين التمثيل والبرهان عبّر عنها القاضي أبو الحسن عبد الجبار الهمذاني المعتزلي، إذ أمْلى: «وطريقة القياس الشرعي لا تخالف صورتُها صورةَ القياس العقلي؛ وقد ثبت في العقول ما يجري مجرى الاجتهاد [...] وقد يكون في العقليات ما يُعرف من طريق الاستدلال، ويتعلق بغالب الظن؛ فغير ممتنع مِثلُه في الشرعيات، وإن كان لا بدّ في الشرعيات من أصول شرعية، كما لا بدّ في العقليات من أصول عقلية». **المغني**، 17: **الشرعيات**، بإشراف طه حسين، القاهرة: مطبعة مصر، 1962، ص 280 - 281.

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 176؛ 2005، ص 257. ويعطي في ذلك مثالاً: «فإذا قيل في قياس الشمول: "كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم فكل إنسان جسم"، كان "الحيوان" هو **الحدّ الأوسط**. وهو **المشترك** في قياس التمثيل، بأن يقال: "الإنسان جسم قياساً على الفرَس وغيره من الحيوانات". فإنّ كوْن تلك الحيوانات حيواناً هو مستلزِم لكونها أجساماً، سواءً كان علّةً أو دليلَ العلّة؛ والحيوانية موجودة في الإنسان، فيكون جسماً» (ن ص).

2 - يتحدّث ابن تيمية عن درجات اليقين، لكن في سياقات عادية، لا في المقارنة بين الأدلة. كما فعل في رسالة **درجات اليقين** (ضمن **مجموعة الرسائل الكبرى** (الجزء الثاني: الرسالة السابعة)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج 2، ط 2، 1392/1972 (157 - 164، ص 159 - 160،...). ولا يتعمّق في الترجيح بين الأقيسة، وإن قدّم ملاحظات حصيفة في باب العلاقة بين القياس والاستحسان مثلاً، خاصّة ما كتبه في **قاعدة في الاستحسان** (ضمن **جامع المسائل**: المجموعة الثانية، تحقيق محمد عزير شمس، مكة: دار عالم الفوائد، 1422ه (117 - 229، ص 197 - 202،...). في بعض رسائله،=

في نظر ابن تيمية، يختلف النمطان من القياس في المستوى الإجرائي عند وضعهما في قالب لغوي، أما من حيث المضمون الدلالي، فلا فرق؛ حيث يمكن أن يأتي هذا بما يأتي به ذاك. يقول: «وقياس الشمول وقياس التمثيل متلازمان. فكل ما ذُكر بهذا القياس يمكن ذكره بهذا القياس. فإن قياس الشمول لا بد فيه من حدّ أوسط مكرّر، وذاك هو مناط الحكم في قياس التمثيل، وهو الجامع بين الأصل والفرع»[1]. بل هناك مقامات استدلالية لا يحضر فيها لا قياس شمول ولا قياس تمثيل، فيكون الفاعل هو الحس أو التقدير العقلي، «مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول»[2] في هذا الأمر. وأقصى ما يمكن أن تأتي به القضايا الكلية لقياس الشمول لا يتجاوز ما يُتحصّل عن طريق الاستدلال بالشاهد على الغائب، وهذا ينتمي إلى قياس التمثيل[3]. وبما أن محتوى نتيجة قياس الشمول أفقر من محتوى كل واحدة من مقدّماته، فإن قوالبه لا تفيد في علم، وما فيه من اليقين ضعيف.

لا شك أن ابن تيمية قد تبيّن كيف تجري ممارسة اللغة وكيف تنبني قواعد اللغة من خلال القياس على أمثلة سابقة مقبولة تلقائياً من طرف الناطقين بها طبعاً؛ وتبيّن دور الأمثلة السابقة في التشريع الفقهي وفي المقارنة بين الأحكام. فاشتغال الأذهان يسير حسب ما يأتي به قياس التمثيل، وابن تيمية مصيب حيث يرى أن الحدس التلقائي، في التعرّف العادي كما في الافتراضات الفكرية، فاعلية تمثيلية، أي أنها تنجَز طبق قياس التمثيل؛ وقد كتب، لكن في سياق خاصّ: «ومعلوم أن الحدس راجع إلى قياس التمثيل»[4].

يظهر ابن تيمية في ثوب حنبلي متفتّح، مقارنة مع تشدّد الحنابلة عموماً؛ مثلاً، بخلاف الشافعي وابن حنبل، يرى أن القياس والاستحسان قد يلتقيان، وكلاهما قد يكون أقلّ أو أكثر صواباً.

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 291؛ 2005، ص 398. ويسترسل: "ثم إن كان ذلك الدليل قطعياً فهو قطعيّ في القياسيْن، وإن كان ظنياً فهو ظني في القياسين. [...] وإذا عُلم بقياس الشمول فكلّ ما يُعلم بقياس الشمول فإنه يُعلم بقياس التمثيل أيضاً" (2003، 291؛ 2005، 399). ويرى أن الأمور التي ترد فيها نصوصٌ صحيحة، ليست في حاجة إلى أيّ من القياسيْن.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 292؛ 2005، ص 400.

3 - كتب ابن تيمية في ذلك: «والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة في علومهم ويجعلونها كلية يعتضدون فيها بالأمثلة. وليس مع القوم إلّا ما علِموه من صفات الأمور المشاهَدة. ثم قاسوا الغائب على المشاهدة به بالجامع المشترك الذي يجعلونه كلياً». **الردّ على المنطقيين**، 2003، 303؛ 2005، 414.

4 - ابن تيمية، **كتاب المنطق** (الجزء التاسع من **مجموعة الفتاوى**)، ص 11. لكن ابن تيمية يستدعي مفهوم الحدس في سياق القدسيات أساساً؛ إذ كتب: «[...] فإنه جعل علوم الأنبياء من العلوم الحدسية؛ لقوّة صفاء تلك النفوس القدسية وطهارتها، وأن قوى النفوس في الحدس لا تقف عند حدّ، ولا بدّ للعالَم من نظام ينصُبه حكيمٌ، فيعطي النفوسَ المؤيَّدة=

ليس بإمكان أي منطق سنّ قاعدة ما تبيّن طريقة لتوليد معرفة بالمجهول المطلوب من المعلوم المتوفّر. وبلغته: «فأما دعواهم أن هذا {أي التمثيل} لا يفيد العلم فهو غلط محض محسوس، بل عامّة علوم بني آدم العقلية المحضة هي من قياس التمثيل»[1]. والتمثيل هو الآلية التي يقف بواسطتها «العقلُ» على تفاصيل الظواهر ويسْبر جزئياتها وآثارها العملية بدون حاجة إلى كلّيات المناطقة؛ بل الكليات لا تُعرف حقّاً إلّا عن طريق فحص الجزئيات، وإلّا فهي تخمينات بعيدة. يقول: «ثم تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم، فلا تُعلم بقياسهم إلّا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولي، وربما كان أيسر. فإن العلم بالمعيَّنات قد يكون أبين من العلم بالكليات»[2]. وليس قياس التمثيل أقوى من قياس الشمول فحسب، بل هو أخصب في توليد الأحكام وتواردها، وأوثق في بناء الأحكام على الوقائع العيانية. إن معرفة العالَم الموجود ليست في حاجة إلى أقيسة شمولية، بل إلى معاينات جزئية. ففي حكم تحريم الخمر بُرّر التحريم بالسكر، ونعلم أن «كل مسكر حرام»؛ «كالعلم بأن الخبز يُشبع، والماء يروي، وأمثال ذلك، إنما مبناها على قياس التمثيل. بل وكذلك سائر الحسّيّات التي عُلم أنها كلية إنما هو بواسطة قياس التمثيل»[3]. بل إن التأكيد على ضرورة المعرفة بقياس الشمول يؤدي إلى مزالق؛ إذ يُفترض أن يتأسس قياس الشمول على مقدمة واحدة ضرورية على الأقل، أي بديهية، و/أو قضية سبقت البرهنة عليها، لينطلق منهما؛ ولا ضمانة في توفير البديهية المناسبة للقياس المرغوب. ولا يمكن تجنّب الحاجز إلّا بالإقرار بكون المعرفة الصائبة متعلّقة بالجزئيات عن طريق الحسّ. وهكذا فإن العلم بالمفردات المعيَّنة أسبق من الكليات. يقول: «إذا كان لا بدّ في كل قياس من قضية كلية، فتلك القضية الكلية لا بدّ أن تنتهي إلى أن

من القوّة ما تَعلم به ما لا يعلمه غيرُها بطريق الحدس [...]» (ن ص). نفس النصّ موجود في **نقض المنطق**، (1951، 161؛ 1999، 132). كثرة من النصوص واردة بالحرف في كلا **نقض المنطق** وفي **كتاب المنطق** (من **مجموعة الفتاوى**).

1 - ابن تيمية، **كتاب المنطق** (الجزء التاسع من **مجموعة الفتاوى**)، ص 14.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 208؛ 2005، ص 295. ثم يقول: «فلا يمكن قطّ أن يُحصَّل بالقياس الشمولي المنطقي، الذي يسمّونه البرهاني علمٌ إلّا وذلك يُحصَّل بقياس التمثيل الذي يستضعفونه. فإن ذلك القياس لا بدّ فيه من قضية كلية؛ والعلم بكوْن الكلية كليةً لا يمكن الجزم به إلّا مع الجزم بتماثل أفراده في القدر المشترك؛ وهذا يحصل بقياس التمثيل» (2003، 245؛ 2005، 344).

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 157؛ 2005، ص 232.

تُعلم بغير قياس، وإلّا لزم الدوْر والتسلسل»[1]. إنّ تبيّن الحكم الكلي لا يتحقق إلّا عبر المرور بأمثلة جزئية مشخَّصة، وعند ذاك يمكن للعقل أن يجرّد.

إذن، في كل المستويات وبكل المعايير، يؤكد ابن تيمية على أفضلية قياس التمثيل مقارنة مع قياس البرهان، سواء من حيث الأولوية العقلية والعبارة والبيان والخصوبة المعرفية والقوّة الاستدلالية. فأهل البلاغة والبيان «يقيمون البراهين والحجج اليقينية **بأبين** العبارات»، بخلاف ركاكة أهل المنطق[2]. ويبرز مزايا التمثيل من حيث الوضوح والبيان، في بنائه: «ولكن إذا أخذ قياس الشمول في مادّة معلومة بيّنة، لم يكن فرقٌ بينه وبين قياس التمثيل؛ بل قد يكون التمثيل **أبين**، ولهذا كان العُقلاء يقيسون به»[3]. وقياس التمثيل يقبل العبارة البليغة المندمجة في لغة المستعملين، بدون تكلّف؛ وكما كتب: «والتحقيق أن قياس التمثيل **أبلغ** في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول وإن كان علم قياس الشمول **أكثر** فذاك **أكبر**»[4]. والطريق التي يسلكها المناطقة أضيق، لأن أفق البرهان أضيق؛ ففي الإلهيات مثلاً، ما يمكن إثباتُه بقياس الشمول يقبل الإثبات بطريق «**أيسر وأظهر**» بالتمثيل، وإذا بطل إثباتُه بالتمثيل فبطلانه بقياس الشمول «**أقوى وأشدّ**»[5]. وأيضاً، فإذا «أفاد ‹قياس

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 259؛ 2005، ص 361. كما كتب: «ويُعلم أن المعيَّن المطلوبَ علمُه بهذه القضايا الكلية الأوّلية يُعلم قبل أن تُعلم هذه القضية الكلية، ويُعلم بدونها، ولا يحتاج العلم به إلى القضية الكلية. وإنما يُعلم بالقضية الكلية ما يُقدّر في الذهن من أمثال ذلك ممّا لم يوجد في الخارج. وأمّا الموجودات الخارجية فتُعلم بدون هذا القياس» (2003، 260؛ 2005، 362). وكتب كذلك في هذا المعنى: «ولهذا هم يقولون إن العقل بحسب إحساسه بالجزئيات يدرك العقل بينها قدْراً مشترَكاً كلياً. فالكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعيَّنة. فمعرفة الجزئيات المعيَّنة أعظم الأسباب في معرفة الكليات. فكيف يكون ذِكرها مضعِّفاً للقياس، ويكون عدمُ ذِكرها موجِباً لقوّته؟ وهذه خاصّة العقل، فإن خاصة العقل معرفتُه الكليات بتوَسُّط معرفته بالجزئيات» (2003، 302؛ 2005، 413).

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 165؛ 2005، ص 243-242. وعنده أن طريق التمثيل أفضل من طريق الشمول: «ظهور اليقين به هناك **أتمّ**» (2003، 176؛ 2005، 257).

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 103؛ 2005، ص 162 - 163.

4 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1951، ص 165؛ نفس المحققين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999، ص 135. ويستمرّ: ««فقياس التمثيل في القياس العقلي كالبصر في العلم الحسي، وقياس الشمول كالسمع في العلم الحسي. ولا ريب أن البصر أعظم وأكمل، والسمع أوسع وأشمل؛ فقياس التمثيل بمنزلة البصر، كما قيل؛ مِن «قاس ما لم يره بما رأى»؛ وقياس الشمول يشابه السمع من جهة العموم» (1951، ص 165 - 166؛ 1999، ص135؛ لم يتبيّن المحققان نظام الجملة التيْمية، لأنها فعلاً معقّدة). ولكن المماثلة التي أقامها ابن تيمية بين التمثيل والبصر، والتي بين الشمول والسمع، تحتاج إلى بيان. نفس النصّ في **كتاب المنطق**، وبنفس القراءة، السيئة، في نظري، للجملة: «فقياس التمثيل بمنزلة البصر، كما قيل؛ مِن «قاس ما لم يره بما رأى»».

5 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 180؛ 2005، ص 262. وكتب: «[...] ثم تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو **أيسر** من قياسهم؛ فلا تُعلم بقياسهم إلّا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولي؛=

الشمول، اليقينَ لم يزِده التمثيلُ إلّا **قوّةً**»[1]. وبعد إقرار بكون قياس التمثيل قابلاً لأن يُجعل قياسَ شمول في شروط محدّدة، يرى أنه في حال كون الأصل المقيس عليه بدءاً «**أسهل** في البيان فقياس التمثيل **أعون على البيان**»[2]. وكل استدلال باطل في أحد النمطين من القياس يكون باطلاً في النمط الآخر، إذ هما متساويان، لكن قياس التمثيل أقدر على الإثبات من الآخر، فهو «**أوْلى**»[3] منه. وسواء تعلّق الأمر باليقين أو الظنّ، فإن كلا النمطين متساويان في ذلك، إنما يكون "قياس التمثيل الصحيح **أوْلى** بإفادة المطلوب علماً أو ظنّاً من مجرّد قياس الشمول"[4]. ومن حيث المحتوى المعرفي، يتهيأ قياس التمثيل لأن يحمل أكثر ممّا يسع قياس الشمول؛ حيث إن الاختزال خاصية ظاهرة لهذا الأخير؛ فيؤكد ابن تيمية: «ويمتاز قياس التمثيل بأنّ فيه ذِكرَ أصلٍ ليكون نظيراً للفرع الذي هو الحدّ الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هذا؛ فصار في قياس التمثيل ما في قياس الشمول **وزيادة**»[5]. ويضفي أبو العباس صفات إيجابية أكثر على التمثيل تمييزاً له عن البرهان: «ما أمكن إثباتُه بقياس الشمول كان إثباتُه بالتمثيل **أظهر**. ثم إذا قُدّر أن ما ذكروه يدلّهم على أنّ "الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد" بهذا الطريق، أُثبتَ ذلك بقياس التمثيل، وكان **أحسنَ**»[6]. ويمكن الاستنتاج، مع ابن تيمية، أن قياس التمثيل أبين وأخصب وأقوى، وهو الأصل في الاستدلال. «[...] وحينئذ فالقياس التمثيلي **أصل** للقياس الشمولي، إمّا أن يكون **سبباً** في حصوله، وإمّا أن يقال: لا يوجَد بدونه. فكيف يكون وحده أقوى منه؟»[7] وحق أن يستنتج مع ابن تيمية أن الفضل في وجود قياس الشمول هو لقياس التمثيل، إذ يَفترض الأوّلُ الثانيَ بينما لا يفترض الثاني الأوّلَ، ولا يثبت شيءٌ بقياس الشمول دون أن يثبت بالتمثيل بالأحرى. لكن، التمثيل لا يستقرّ على وضع معيّن، لأن كل مُنشآته قابلة للتشذيب والتنسيب.

وربّما كان **أيسر**. فإن العلم بالمعيَّنات قد يكون **أبين** من العلم بالكليات» (2003، 208؛ 2005، 295).

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 202؛ 2005، ص 289.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 202؛ 2005، ص 289.

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 182؛ 2005، ص 263.

4 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 193؛ 2005، ص 276.

5 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 292؛ 2005، ص 399 - 400. وفي باب إثبات وحدانية ربّ العالمين، كتب: «وإذا أثبتوه بالقياس التمثيلي، وأثبتوا فيه أن الحكم تعلّق بالقدر المشترك، فقد أفاد هذا ما أفاده قياسُ الشمول **وزيادة**» (2003، 180؛ 2005، 261).

6 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 180؛ 2005، ص 261.

7 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 193؛ 2005، ص 277.

ويمكن الجزم بأن قياس التمثيل في غير حاجة إلى قياس الشمول، في حين أن الثاني يحتاج إلى الأوّل. فيردّ ابن تيمية رأيَ من خصّ العقليات بالبرهان وخصّ الشرعيات بالتمثيل، قائلاً: «فإن القياس يُستدلّ به في العقليات كما يُستدلّ به في الشرعيات [...] وحيث لا يُستدلّ بالقياس التمثيلي لا يُستدلّ بالقياس الشمولي»[1]. فإذن اعتماد المستدلّ، في كل مقام، على التمثيل يُغني عن اللجوء إلى قياس الشمول.

4- طعن ابن تيمية في الجدل

اقتبس بعض المتكلمين لغة المنطق واستعملوها عند الحديث في مسائل دينية في تنافس مع الفلاسفة. ولا يمكن أن يرضى ابن تيمية عن هذا الاقتباس. فكتب: «وأما المتكلمون المنطقيون فيقولون: "يُعلَم بهذا القياس ثبوتُ الصانع وقدرتُه وجوازُ إرسال الرُّسل، وتأييدُ الله لهم بما يوجب تصديقَهم فيما يقولونه". وهذه الطريقة أقرب إلى طريقة العلماء المؤمنين، وإن كان قد يكون فيها أنواع من الباطل: تارة من جهة ما تقلَّدوه عن المنطقيين، وتارة من جهة ما ابتدعوه هم»[2]. وابن تيمية ينبّه أحياناً إلى أن هذا الإقحام للمنطق في المعتقد يؤدي إلى خوض في أمور بعيدة عن المنطق، مثل التوحيد وما إذا كانت النبوّة بالفطرة أو بالكسب أو بالوحي...

لا يتردّد ابن تيمية، في كثير من نصوصه، في انتقاد الجدل الكلامي باعتباره مَظهراً من مظاهر الحيرة والاضطراب العقدي. فأحياناً يضع المتكلمين مع الفلاسفة في نفس الموقع، وأخرى يبرز الخلاف بين الفريقين حول مسائل فكرية معيّنة. وعندما يتعلّق الأمر بالمواقف الميتافزيقية، مثل خلْق العالَم ونهايته، يساند موقف المتكلمين ضد المتفلسفة؛ إنما يلاحظ من حين لآخر أن أدلّة المتكلمين غير كافية أو أنهم يقدّمون تنازلاً لأدلة الفلاسفة، وأحياناً يردّون عليهم بالنظر الخاطئ. «فإنهم ناظروا الفلاسفة في العلم الإلهي في مسألة حدوث العالَم وإثبات الصانع، ومسائل المَعاد والنبوّات وغير ذلك، بطرق فاسدة حائدة عن مسلك الشرع والعقل»[3].

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 100؛ 2005، ص 159.

2 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، 1951، ص 162؛ 1999، ص 132.

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 214؛ 2005، ص 305.

فيعبّر عن معارضته لرؤى الجويني والرازي والعميدي وأصحابهم في ما يبدعون من مسالك الجدل؛ وتكون مواقفه غالباً قريبة من بعض مواقف أبي الحسن الأشعري، خاصّة في كتابه **الإبانة**، حيث يعلن هذا الأخير قربه من رؤى ابن حنبل. ويضع أحياناً المتكلمين والفلاسفة في نفس مرمى النقد، خاصّة في جدالهم مع علماء الحديث والفقه وعلماء الجزئيات، لأنهم لا يحسنون استخدام آليات القياس: «[...] ولكن الخطأ والغلط عند المتكلمين والمتفلسفة أكثر ممّا هو عند الفقهاء والأطباء؛ وكلامهم وعلمهم[1] أنفع، وأولئك أكثر ضلالاً وأقلّ نفعاً، لأنهم طلبوا بالقياس ما لا يُعلم بالقياس، وزاحموا الفطرة والنبوّة [...]»[2]. بيد أن ابن تيمية يشارك آراء أولئك المتكلمين الذين عُرفوا بمعارضتهم الصريحة لمنطق القياس المشائي، كما يشاركهم تعويلهم في التدليل على قياس الغائب على الشاهد.

في نظر ابن تيمية، يكرّس الجدل الكلامي التعدّدَ المذهبي ويعمّق الاختلاف وسط المجتمع المؤمن الذي يفترض أن يعيش على رأي واحد. فيقف في تعارض مع موقف الغزالي الذي يعدّ علمَ الكلام العمودَ الفقري للنظر في المسائل الفقهية والفكرية عامّة. إذ يصف الغزالي علمَ الكلام بالعلم الكُلّي، لأنه المرتِّب لأمور العلوم الدينية كافّة، كما أن المنطق هو مرتِّب مباحث العلوم العقلية. ففي رأي الغزالي، «وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلّية وجزئية؛ فالعلم الكلّي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية»[3]. قد يَقبل ابن تيمية بعضاً من مهمّات علم الكلام، عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن الدين الإسلامي، لكن لا يقبل أن يُجعل من علم الكلام أساساً ضرورياً للعلوم الإسلامية الحقّة: التفسير والحديث والفقه. ولا يمكن أن يقبل ما أضافه الغزالي: «لأن المفسّر لا ينظر إلّا في معنى الكتاب خاصّة، والمحدِّث لا ينظر إلّا في طريق ثبوت الحديث خاصّةً، والفقيه لا ينظر إلّا في أحكام أفعال المكلّفين

1 - يقصد الفقهاء والأطباء.

2 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، 1951، ص 167؛ 1999، ص 136؛ **كتاب المنطق** (من **مجموعة الفتاوى**)، ص 15.

3 - أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد سليمان الأشقر (جزءان في مجلد واحد)، الرياض: مؤسسة الرسالة، 1417/1997، ج 1، ص 36؛ وتحقيق محمد تامر (جزءان في مجلد واحد)، القاهرة: دار الحديث، 1432/2011، ج 1، ص 28. وكتب: "فإذاً الكلام هو المتكفِّل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلّها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام. فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة؛ إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات" (1997، ص 38؛ 2011، ص 30).

خاصّةً، والأصوليّ لا ينظر إلّا في أدلّة الأحكام الشرعية خاصّةً؛ والمتكلّم هو الذي ينظر في **أعمّ** الأشياء، وهو الموجود»[1]. ففي نظر ابن تيمية، هذه علوم إسلامية صرفة، لا حاجة لها أن تُؤسَّس على افتراضات تتحدث عن الحدوث والقِدم؛ ولهذا يحذّر ممّا يسمّيه أغاليط الجدل، حيث يعدّه مصدر الخلاف والاقتتال بين المسلمين. ويتحفّظ ابن تيمية من الجدل خاصّة في الصورة التي أضحى عليها لدى المتأخرين: «ثم صار المتأخرون بعد ذلك قد يتناظرون من أنواع التأويل والقياس، بما يؤثّر في ظنّ بعض الناس، وإن كان عند التحقيق يؤول إلى الإفلاس»[2].

وفعلاً فمنذ إبراهيم النظّام المعتزلي، سار الجدل الكلامي يطرق مسائل معرفية ومنطقية وفلسفية لا يختلف حولها كثيراً مع بعض الفلاسفة. وقد كتب أبو المعالي الجويني وأبو إسحاق الشيرازي عند منتصف القرن الخامس الهجري في الجدل الكلامي باعتباره فاعلية حوارية عادية تغذّي العقل وتوجّهه نحو الصائب والمرجَّح من الآراء. وبلغ الجدل الكلامي الذروة مع ابن الخطيب الرازي والعميدي الحنفي عند أواخر القرن السادس الهجري: لدى الرازي أصبح الجدل الكلامي مندمجاً مع التأمل الفلسفي ومكمّلاً له في النظر في مسائل إلهية وطبيعية؛ وجعل العميدي من الجدل منهجاً للبحث في الفقه والخلافيات، حيث ألّف فيه كتاباً بعنوان **الجست** وتعني المفردة السؤال البحثيّ أو البحث (كويست (quaestio))، وأخذ بها قلّة من النُّظّار ومنهم النسفي. وقد رام ابن تيمية تفنيد هذا الجدل

---

1 - الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد سليمان الأشقر، ج 1، ص 36 - 37؛ تحقيق محمد تامر، ج 1، ص 28. غير أن للغزالي وجهاً آخر متحفّظاً من الاستغراق في الجدل الكلامي. ففي **القسطاس المستقيم**، ألّفه بعد **المعيار والمِحكّ**، وغالباً قُبيل **المستصفى**، وعادة ما يُعتبر كتاباً في المنطق، يحذّر مرات من «الرأي والقياس» (نشره محمود بيجو، دمشق: المطبعة العلمية، 1413/1993، ص 11، 12، 14، 72، 73 ...)؛ وينهي الكتاب: «وإياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً، فإن ذلك شنيع منفِّر. وقد أمركم الله سبحانه بترك الشنيع والمجادلة بالأحسن. وإياكم أن تخالفوا الأمر فتَهلِكوا وتُهلِكوا، وتَضِلّوا وتُضِلّوا» (ص 81). الحق أن لفكر الغزالي أوجهاً متعددة: فهو يقف بين المتكلمين والفلاسفة، لأنه يتبنى التمثيل والبرهان معاً، ويدعو إلى تحويل التمثيل على برهان؛ ثم ينتقد الجدل في الإلهيات. ويمكن القول إن فكر ابن تيمية امتداد لهذا الوجه من فكر الغزالي المتحفّظ من الجدل الكلامي.

2 - ابن تيمية، **تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**، تحقيق علي بن محمد العمران ومحمد عزير شمس، معه ملحق كتاب برهان الدين النسفي **فصول في الجدل** (ص 639 - 668)، مكة: دار عالم الفوائد، 1425 ه، ص 4 - 5. ويسترسل: «لكنّهم لم يكونوا يَقبلون من المُناظر إلّا ما يقيِّد ولو كان ظنّاً ضعيفاً للناظر [...] فطرائقهم، وإن كانت بالنسبة إلى أدلّة الأوّلين غير وافية بمقصود الدين، لكنها غير خارجة عنها بالكلية، ولا مشتملة على ما لا يؤثّر في القضية» (ص 5).

الـذي اسـتفاد مـن الجـدل الفلسـفي، خاصّـة لـدى مفكّـري مـا وراء النهـر.

جيـلاً بعـد آخـر، اغتنـى علـم أصـول الفقـه عـن طريـق الاندمـاج بـين النظـر في مبـادئ الفقـه وآليـات الجـدل والمنطـق، خاصـة بفضـل اجتهـادات أغلـب الحنفيـة وبعـض الشـافعية مـن المنفتحـين عـلى الجـدل والمنطـق، مـن خـلال اسـتيعاب التدافـع الفكـري بـين الاعتـزال والأشـعرية والماتريديـة. ولا يمكـن إلّا أن تتمخّـض عـن هـذا التنافـس التفاعـلي تصـوّرات تركيبيـة تؤلّـف بـين الـرؤى، مثـل محاولـة التركيـب التـي قـام بهـا ابـن السـاعاتي[1].

ولا يَسـتنكر ابـن تيميـة كل اسـتعمالات الجـدل لـدى المتأخريـن بشـدّة، وإن كان يعيـب عليهـم إضفـاء طابـع أسـلوبي يجعلـه مقبـولاً لـدى البعـض. ثـم إنـه في ردوده واعتراضاتـه يمـارس الجـدل بصيغة مضبوطـة دقيقة. فمثـلاً في اعتراضاته عـلى برهان الدين النسـفي، يسـتعمل طرائـق مماثلـة لطرائـق الجدليـين؛ حيـث كتـب: «وكذلـك القياس على مراتـب: أعـلاه قيـاسٌ عُلمـت علّتُه بنـصٍ أو إيماءِ نصٍ أو إجـماعٍ، والقيـاسُ في معنى الأصل، وهـو قيـاسُ "لا فـارق" وقيـاس الأوْلى، ثـم القيـاسُ الـذي عُلمـت مناسـبةُ الوصـف فيـه بالتأثير والاعتبـار ونحـو ذلـك، ثـم أقيسـةُ الدلالـة، ثـم أقيسـةُ الشَّـبه، ثـم الطرديـاتُ إن اعتُقِـدت حُجـةً»[2]. ومـن هذا المبـدإ في ترتيب الأقيسـة، يرجّح بين عموم نـصّ ديني وقياس التخصيـص في الحكـم، كـما يلي: «إذا علمتَ هـذا الترتيب فالقولُ المجمَـل: إنّ قويّ العُموم مُقـدَّم عـلى ضعيـف القيـاس، وقـويّ القيـاس مقـدّم عـلى ضعيـف العمـوم؛ فـإنْ تعـارَض قويّـان وضعيفـان فبحسـب قوّتهـما وضعفهـما، وهـو كما لـو تعـارضَ عمومان أو قياسـان،

1 - كتب ابن خلدون: «وأما طريقة الحنفية فكتبوا فيها كثيراً، وكان من أحسن كتابة المتقدّمين فيها تواليف أبي زيد الدبوسي، وأحسن تواليف المتأخّرين تواليف سيف الإسلام البزدوي من أئمّتهم، وهو مستوعب. وجاء ابنُ الساعاتي، من فقهاء الحنفية، فجمع بين كتاب **الإحكام** وكتاب البزدوي في الطريقتين، وسمّى كتابه **البديع**؛ فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها». **المقدّمة**، تحقيق عبد الواحد وافي، الطبعة السابعة، الجيزة: دار نهضة مصر، 2014، ج 3، ص 963 - 964 وتحقيق عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء: بيت الفنون، 2005، ج 3، ص 19؛ (مع اختلاف بين النشرتين في بعض = المفردات وفي عنوان كتاب ابن الساعاتي). لكن ابن خلدون لا يأتي بخطة التركيب التي أقدم عليها مظفر الدين أحمد بن علي ابن الساعاتي الحنفي (وف 694/1295)، ولا الآليات التي استند إليها ولا القصد من التركيب؛ إذ يقدّم أخباراً مقتضبة وغير دقيقة. عنوان كتاب ابن الساعاتي **بديع النظام (نهاية الوصول إلى علم الأصول)**؛ أما كتاب **الإحكام في أصول الأحكام** فإنه للآمدي، وهو شافعي متفتح، بعد تخلّيه عن الحنبلية.

2 - ابن تيمية، **تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**، ص 213.

ولكلّ مسألة ذوْق خاصّ»[1]. ولا يختلف نظر ابن تيمية مع نظر خصومه الجدليين كثيراً، إنما يرد في بعض تعابيره تهجّم مبالغ فيه. إذن في ماذا يطعن ابن تيمية؟ إنه يستفيد من اجتهادات كل المذاهب الفقهية، منها الحنفية، لكن يقتبس اجتهادات وأفكاراً ليضعها تحت جلباب المذهب الحنبلي (الموسَّع شيئاً ما). بينما يطعن في استعمال الجدل لدى بعضهم، خصوصاً أبناء فارس والروم: «ثم إن بعض طلبة العلوم، من أبناء فارس والروم، صاروا مُولَعين بنوعٍ مِن جدل المموِّهين، استحدثه طائفةٌ من المشرقين، وألحقوه بأصول الفقه في الدين، راغوا فيه مراوغةَ الثعالب، وحادوا فيه عن المسلك اللاحب»[2]. فابن تيمية يرى ضرورةَ استعمال العبارة اللغوية العربية «السليمة»، كما يفعل العرب، وتجنّبَ ما تفعله «شرذمةٌ من المتكلّمين» وخاصّةً «شُرَيْذِمة من متأخّري الجدليين» من نحت مفردات جديدة، مثل «الذكورية» و«العمومية» و«الخصوصية» وأمثالها، المُخلّة؛ بل يَنهى حتّى عن التعمّق في فهم اللغة.[3] وهو أيضاً يرفض الاقتباس من التقاليد الفكرية غير العربية. وبهذا الحذر من ثقافات الغير، تجنّباً لـ«لتّشبّه بالأعاجم»، يريد أن تظل ممارسة الجدل في حدودها السنّيّة الحنبلية. وبيّنٌ أن ابن تيمية لم يستفد من الماضي ولا يقارن بين الآليات والطرق في توليد المعارف الجديدة، بل يعتبر الصواب لا يكون إلّا عربياً إسلامياً سنياً حنبلياً. وعلى أساس هذا المبدإ يحارب

1 - ابن تيمية، **تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**، ص 213.

2 - ابن تيمية، **تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**، ص 5.

ويسترسل: «وزخرفوه بعباراتٍ موجودة في كلام العلماء قد نطقوا بها، غير أنهم وضعوها في غير مواضعها المستحقّة لها، وألّفوا الأدلّة تأليفاً غيرَ مستقيم، وعدلوا عن التركيب الناتج إلى العقيم. غير أنهم بإطالة العبارة، وإبعاد الإشارة، واستعمال الألفاظ المشتركة والمجازية في المقدّمات، ووضع الظنّيات موضع القطعيّات، والاستدلال بالأدلّة العامّة حيث ليس لها دلالةٌ، على وجهٍ يستلزم **الجمعَ بين النقيضين** مع الإحالة والإطالة، وذلك مِن فعل غالط أو مُغالط للمُجادل. وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أغلوطات المسائل - نفَق ذلك على الأغتام الطماطم، وراج رواجَ البهرج على الغِرّ العادم، واغترّ به بعضُ الأغمار الأعاجم، حتى ظنوا أنه من العلم بمنزلة الملزوم من اللازم، ولم = يعلموا أنه والعِلم المقرِّب متعاندان متنافيان، كما أنه والجهل المُركَّب متصاحبان متآخيان» (ص 5 - 6). واضح من مفردات ابن تيمية أن الأمر يتعلق بصراع فكري ذي امتدادات ثقافية وإديولُجية؛ إذ ينسب لأهل الجدل أحوالاً غير معهودة عندهم، مثل «الجمع بين النقيضين».

3 - ابن تيمية، **تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**، ص 266 - 269،... ومن بين ما كتب: «واعلم أنه وإنْ كان يقال: "لا مُشاحّة في العبارات فإن المقصود هو المعنى"، فإن اللّسان له موقعٌ من الدين، والعبارة المرضيّة مندوبٌ إليها، كما أن **التعمّق منهيٌّ عنه**. وكذلك كان صلى الله عليه وسلم يُغيّر كثيراً من الأسماء أسماءِ الأشخاص والأمكنة وغير ذلك؛ وكانوا يَنهوْن عن اللحْن ويأمرون بإصلاح اللسان؛ فكيف في العبارات العلمية والمفاوضات الفقهية؟! لا سيما في كلامٍ مقصودُه تركيبُ عباراتٍ يُقتنَص بها الباطلُ أو يُفحَم بها الجاهلُ، متى سومِح صاحبها في الإطلاق تمكّن من الرواج والنَفاق» (ص 271).

هـؤلاء «الجدليـين المتأخّريـن العراقيـين والخراسـانيين»، وأغلبهـم حنفيون[1].

5- الخلفية المذهبية للنقض التيمي للمنطق

في سـياق صراع مريـر بـين المذاهـب الفقهيـة، خاصّـة أجنحتهـا المتطرّفـة، يدعـم ابـنُ تيميـة المذهـب الحنبـلي برغبـة أكيـدة لتمييـز علـماء الإسـلام السـنّة، وخاصّـة منهـم علـماء الحديـث، وهـم الأقـرب إلى الحنبليـة، عـن باقـي النُّظّار؛ حيـث يقـرّر أنهـم ذوو قـوّة الإدراك والتعـرّف يتفوّقـون بهـا عـلى الجميـع. يقـول: فأهـل الحديـث «أكْمـل النـاس عقـلاً، وأعْدلهـم قياسـاً، وأصْوبهـم رأيـاً، وأسَـدّهم كلامـاً وأصحّهـم نظـراً وأهْداهـم اسـتدلالاً وأقْومهـم جـدلاً، وأتمّهـم فِراسـةً، وأصْدقهـم إلهامـاً، وأحدّهـم بـصراً ومكاشـفةً، وأصْوبهـم سـمعاً ومخاطبـةً، وأعْظمهـم وأحْسـنهم وجـداً وذوقـاً. وهـذا هـو للمسـلمين بالنسـبة إلى سـائر الأمـم، ولأهـل السُـنّة والحديـث بالنسـبة إلى سـائر المِلل»[2]. وهـو يميـل بعقلـه وقلبـه إلى أصحـاب الحديـث؛ ويؤكـد أن مـا يميّـز أصحـاب الفكـر هـو مقيـاس الاتّفـاق والاختـلاف في أوسـاطهم؛ وعنـده أن علـماء الحديـث أهـل الـرأي الصائـب لأن الاختـلاف فيـما بينهـم منعـدم، حيـث إن آراءهـم ثابتـة ومسـتقرّة، بينـما آراء غيرهـم مفترقـة[3].

1 - حنبـلي معـاصر لابـن تيميـة، نجـم الديـن أبـو الربيـع الطُـوفي (وف 716/1316)، كتـب في الجـدل بنفـس المذهبيـة وبأسـلوب قريـب، مقـرّراً أن الجدل والاسـتدلال ذوي أصول في الآيـات القرآنية؛ لكن بدون إثارة كثير سـجال مع الخصوم؛ ولا يشـير إلى أهـل الجـدل مـن المعاصريـن. كتـب: «[...] الجـدل صناعة تكاد تكـون فطرية إن لم تكن كذلـك حقيقة، فإنا نـرى العامّـة بـل الصبيـان تقع بينهـم المناظرات على القانـون الصناعي من إيراد الاستفسـار [...] وإنما العلماء اسـتخرجوا لصناعـة الجـدل قوانـين وضوابـط وأسـماء وألقابـاً تُعـرف بهـا، وقـرّروا منهـا مـا كان نظريـاً لا يـدرَك بالبديهـة؛ ولهذا نرى العلـماء يحيطـون منهـا ومـن غيرهـا بما لا يحيط بـه غيرُهم، لأن البديهـي من ذلك مشـترك وزاد العلـماء بالنظريات التي لا سـبيل لغيرهـم إليهـا». **عَلَـم الجـذَل في علـم الجـدل**، تحقيـق ڤولفهـارت هاينريشـس، ڤيسـبادن: فرانز شـتاينر، 1987، ص 209، 210. فـكان لهـذا الانخـراط للحنابلـة في الجـدل الكلامـي أثـر بالـغ في تقوية شـوكتهم، وأصبحـوا، بجانب أغلبية المالكيـة والشـافعية القريبـين منهـم، يشـكّلون أغلبيـة في أوسـاط الفقهاء، خاصّـة في مناطق غير مـا وراء النهر.

2 - ابـن تيميـة، **نقـض المنطـق**، 1951، ص 8؛ 1999، ص 20. ويسـتمرّ: «فـكل مـن اسـتقرأ أحـوال **العالَم** وجد المسـلمين أحـدّ وأسـدّ عقـلاً، وأنّهـم ينالـون في المدّة اليسـيرة من حقائق العلـوم والأعمال أضعافَ مـا ينالُه غيرُهم في قـرون وأجيال؛ وكذلـك أهـل السـنّة والحديـث تجدهـم كذلك ممتعين، وذلـك لأن اعتقاد الحـق الثابت يقـوّي الإدراكَ ويصحّحه».

3 - حيـث كتـب ابـن تيميـة: «فالثبـات والاسـتقرار في أهـل الحديـث والسـنّة أضعـاف أضعـاف أضعـاف مـا هـو عنـد أهـل الـكلام والفلسـفة [...] وأيضـاً تجـد أهـل الفلسـفة والـكلام أعظـم النـاس افتراقـاً واختلافـاً، مـع دعـوى كل منهـم أن الـذي يقولـه حـقٌّ مقطـوع بـه قـام عليـه البرهـان؛ وأهـل السـنة والحديـث أعظـم النـاس اتّفاقـاً وائتلافـاً، وكل مـن كان مـن الطوائـف إليهـم أقـرب كان إلى الاتّفـاق والائتـلاف أقـرب؛ فالمعتزلـة أكـثر اتّفاقـاً وائتلافـاً مـن المتفلسـفة». **نقـض المنطـق**، 1951، ص 43؛ 1999، ص 46-45. لكنـه يقـارن بـين فرقـة مـن المتكلمـين، المعتزلـة، وهـم متّفقـون

قويت سطوة الحنابلة تدريجياً منذ منتصف القرن السادس، كردّ فعل ضد الإقبال على الجدل الكلامي والمنطق من قِبل الحنفيين وفرق كلامية، وكثرت المدارس التي يديرها حنابلة. وأصبحوا يشتمون ويهدّدون المنخرطين في المذاهب المنافسة في الفضاء العمومي، وينقلون أخباراً تطعن فيهم إلى الحُكّام لمعاقبتهم وتهميشهم[1]. فإمّا ينصت الحاكم إلى الحنابلة فيعاقب خصومَهم أو يعاقب الحنابلةَ أنفسَهم؛ وذلك حسب موازين القوى التي في تلك اللحظة. لكن لا يمكن الاعتراض على المتكلّمين إلّا عبر الانخراط في علم الكلام!

في تناول مسائل فكرية عديدة، يهاجم ابن تيمية تصوّرات الفلاسفة والمتكلمين ويلصق بهم أبشع الأوصاف؛ ويصرّح أن ذلك كان موقفه وهو بعد **صبيّ**: «وأذكر أني قلتُ مرّة لبعض من كان ينتصر لهم من المشغوفين بهم -وأنا إذ ذاك صغير قريب العهد من الاحتلام- كل ما يقوله هؤلاء ففيه باطل، إمّا في الدلائل وإما في المسائل»[2]. فتكوينُه أخذ هذا المسلك الحنبلي منذ الطفولة المبكّرة؛ والتعرّض لخصومه، خاصّة أهل المنطق، كان الهدفَ الأوّل منذ تكوينه الأوّلي، وظل ملتزماً به.

وبفعل هذا القرار المبكّر الذي طبع شخصيته وشحذ مزاجه، ترد في أحكام ابن تيمية مبالغات عندما يكون بصدد انتقاد دعاوى خصومه؛ مثلاً: في حديثه عن المتواترات والتجربيات والحدسيات يزعم أن أهل المنطق **يجزمون** بأن هذه الاوائل خاصة بالشخص وليست قابلة للاشتراك بين الناس[3]. وأحياناً لا يأتي بكلام دقيق حول رؤى وتصوّرات خصومه؛ وما يفعل بالأساس هو الطعن في قناعاتهم المذهبية، مسلِّماً أن الرؤية النظرية للمفكّر مجرّد الْتِزام مذهبي خالٍ من فاعلية النظر.

حول عدد محدّد من المبادئ، وكل الفلاسفة؛ وكان عليه أن يقارن المعتزلة مع أصحاب مذهب فلسفيّ بعينه، لا بمجمل الفلاسفة. بل والمعتزلة مختلفون في أمور ذات حساسية عقدية بالغة.

1 - كتب محمد بن العزّ بن عبد السلام عن سطوة الحنابلة ووشايتهم بأبيه إلى السلطان الأشرف: «وكانت الحنابلة قد استنصروا على أهل السنّة وعلتْ كلمتُهم، بحيث إنهم صاروا إذا خلوا بهم في المواضع الخالية يسبّونهم ويضربونهم ويذمّونهم [...]». **إيضاح الكلام فيما جرى للعزّ بن عبد السلام في مسألة الكلام**، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2006، ص 13.

2 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، 1951، ص 24؛ 1999، ص 31.

3 - فقد كتب في هذا الباب: «وقد ذكر مَن ذكر مِن هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة ب«التواتر» و«التجربة» و«الحدس» يختصّ بها مَن علِمها بهذا الطريق، فلا تكون حجّة على غيره؛ بخلاف غيرها، فإنها مشتركة يُحتجّ بها على المنازع» (**تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل**، ص 133).

ومعرفة ابن تيمية بتاريخ المذاهب العقدية والفلسفية وبتطوّر الأفكار العلمية ضعيفة. فهو ينتقد فكرة المناطقة الكلاسكية بجعل البرهان متعلّقاً بالبديهيات ومنتجاً لليقين بينما يجعلون الجدل والخطابة متعلّقاً بالمشهورات والمسلَّمات ومنتجاً للظن[1]. وهو انتقاد في محلّه، لكنه لا يبسط أدلّة وثيقة ولا يبلور فهماً متقدّماً، بل يقف عند قلب المعايير فقط. إذ لا يدافع عن قياس التمثيل باعتباره آلية ذات شأن في تكوين المفاهيم والفرضيات قصد تعبيد الطريق نحو فهم عقليّ لشيء ما من خلال نقل الأحكام من مجال إلى آخر؛ بل يجعل آلية التمثيل خادمة للمعتقَد، ظنّاً أن قياس الشمول يميل إلى خدمة الضلال أكثر. فكتب: «فأقيسة التمثيل تفيد العقيدة بلا ريب أعظم من أقيسة الشمول. ولا يحتاج مع العلم بالتماثل إلى أن يضرب لهما قياس شمول، بل يكون من زيادة الفضول. وبهذا الطريق عرفت القضايا الجزئية بقياس التمثيل»[2]. ورأيه في ربط التمثيل بالحدس من صميم السداد، لكنه يحصر دور الحدس في خدمة الاعتقاد، من غير إمكان كونه نقلة من المعلوم إلى المجهول لفتق المجهول وجعله قابلاً للاستكشاف العلمي. فلا يختلف ابن تيمية مع المشائين في جعلهم الحدس مغايراً للبرهان، إنما يضع هو الحدس في مكانة أرفع، اعتباراً أن الحدس متعلّق بقوى النفس المؤمنة؛ وآلية الحدس تشتغل تمثيلياً.

ومن هذا المنطلق ينظر ابن تيمية إلى أصحاب الآراء غير السنّية-الحنبلية بازدراء عنيف نابع من سطوة أحكام قيمة على انتقاداته، وينال منهم بأدلة موجهة للأشخاص أكثر ممّا هي موجَّهة للأفكار: «بل مَن هو أضعفُ عقلاً وعلماً من آحاد علماء أمّته لا يرضى لنفسه أن يسلك طريقة هؤلاء المنطقيين؛ بل يعدّونهم من **الجهّال** الذين لا يحسنون الاستدلال»[3]. هكذا تغلب على انتقاداته عباراتُ التهجّم؛ إذ في رأيه أن المعتزلة والجهمية «يحرّفون الكلم عن مواضعه»[4]، بينما ينزّه أصحابَه عن الزلل.

1 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، 1951، ص 159؛ 1999، ص 130.

2 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، 1951، ص 206؛ 1999، ص 165.

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 94؛ 2005، ص 152. ويستمرّ: «ويقولون: هؤلاء قوم كانوا يحسنون الصناعات، كالحساب والطبّ ونحو ذلك. وأما العلوم البرهانية الكلية اليقينية والعلوم الإلهية فلم يكونوا من رجالها».

4 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، 1951، ص 4؛ 1999، ص 17. ويعبّر ابن تيمية أحياناً عن ميل إلى مذهب أبي الحسن الأشعري. إنما العلاقة بين الأشاعرة والحنابلة حسب المناسبات، وليست مستقرّة. **نقض المنطق**، 1951، 16-10؛ 1999، 21 - 27.

يحمل ابن تيمية على كل المذاهب ويطعن في جل الآراء التي تبنّوها. وحتى عندما يقرّر أن أبا الحسن الأشعري مصيب في ردوده على المعتزلة والحشوية والروافض، فإنه يعيب عليه انخراطه في الجدل الكلامي، لأنه يفهم أن مجرّد الانخراط في التدافع الموجود بين المتكلمين وبين الفلاسفة بالذات علامة على القبول بالانحراف؛ «وما يوجد من إقرار أئمة الكلام والفلسفة وشهادتهم على أنفسهم وعلى بني جنسهم بالضلال، ومن شهادة أئمة الكلام والفلسفة بعضهم على بعض كذلك»[1]. ويصف المتكلمين والمناطقة بالاضطراب، اعتباراً أن أدلّتهم متضاربة ولا تستقرّ على رأي سديد؛ «ولهذا تجد غالب حججهم تتكافأ، إذ كل منهم يقدح في أدلّة الآخر»[2]. وهو مقتنع بأن السعادة والطمأنينة والسكينة تكمن في التسليم بمبادئ الإيمان والإعراض عن التحليل. ومن هذا المبدإ يقطع بأن القياس المنطقي عديم الفائدة، حيث لا ينفع في توليد معرفة ولا علم ولا عمل نافع: «فإذا كانت صناعتهم بين معلوم لا يحتاج فيها إلى القياس المنطقي وبين ما لا يمكنهم أن يستعملوا فيه القياس المنطقي، كان عديم الفائدة في علومهم [...] وأيضاً، لا تجد أحداً من أهل الأرض حقّق عِلماً من العلوم وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها»[3]. وفعلاً، فإن المنطق الصوري لا يُستفاد منه في تكوين المفاهيم والتصوّرات في العلوم المتنوعة. وفي هذا فإن انتقاد ابن تيمية بدرجة هامّة من الصواب؛ إذ بالغ بعض الفلاسفة في الإشادة بالمنطق الصوري اعتباراً أنه وحده سبيل البرهان اليقيني. لكن، إذا نُظر إلى المنطق باعتباره بحثاً في طرائق الاستدلال وآلياتها، دون انخراط في المذهب الذي يجعل المنطق المعهود هو المُرشد إلى اليقين، يصبح من الغلط اعتباره طريقاً إلى «الزندقة» أو «الضلال» أو «الجهل»، كما يزعم ابنُ تيمية. فمن الصواب القول إن إقحام لغة المنطق الصوري في علوم مثل الرياضيات والفلك، يؤدّي في أغلب الأحوال إلى «حشو» و«تطويل»؛ الأمر الذي يجعل أن «ما قد

---

1 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، 1951، ص 21؛ 1999، ص 29.

2 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، 1951، ص 25؛ 1999، ص 32. ويسترسل قائلاً: «وقد **قيل** إن الأشعري - مع أنه من أقربهم إلى السنّة والحديث وأعلمهم بذلك - صنّف في آخر عمره كتاباً في تكافؤ الأدلّة، يعني أدلّة [علم] الكلام؛ فإن ذلك هو صناعته التي يحسن الكلام فيها». يصعب تبيّن أصحاب هذا القول!

3 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، 1951، ص 168؛ 1999، ص 136 - 137. ويسترسل: «فالأطباء والحُسّاب والكُتّاب ونحوهم= يحققون ما يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق. وقد صُنّف في الإسلام علومُ النحو واللغة والعروض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك؛ وليس في أئمّة هذه الفنون مَن كان يلتفت إلى المنطق، بل عامّتهم كانوا قبل أن يُعرّب هذا المنطق اليوناني» (1951، 168، 169؛ 1999، 137).

يستفيد ببعضه مَن كان في كفر وضلال وتقليد ممّن نشأ بينهم من الجهّال»[1]، غير أنه لا يقرّر عدم جدوى المنطق من الناحية المعرفية العلمية، بل يطعن فيه من حيث كون مستعمليه من المذاهب غير السّنّيّة. ولا يهمّ ابنَ تيمية أمرُ ما إذا كان يمكن أن يُعتبر المنطق بحثاً في مسائل الترابط بين القضايا وشروط اللزوم الصحيح؛ وآنذاك يمكن أن يستفيد من المنطق من كان في «كفر وضلال وتقليد» ومن لم يكن كذلك على السواء.

إن المهمّة الأساسية لكل العلوم، بما فيها المنطق، هي خدمة العقيدة السنّية، وإلّا فهي باطلة والمنشغلون بها غير سليمي الطويّة، في نظر ابن تيمية. وبما أن البراهين المنطقية غير صالحة لأداء هذه المهمّة المحدَّدة، فلا شك في وجود آليات مخصوصة تؤدّي إلى الإقرار باليقين الديني وهي تساير وتدعم طرائق الأنبياء؛ وعلى رأسها قياس الأوْلى. إن الأنبياء «[و]إن استعملوا في ذلك القياس استعملوا قياس الأوْلى؛ لم يستعملوا قياسَ شمولٍ تستوي أفرادُه، ولا قياس تمثيل محض»[2]. فعالَم الشهادة مراتب متفاوتة في الأثر، وعالم الغيب درجات من الأنبياء والملائكة إلى الربّ، والآلية المعبّرة عن هذا التفاوت والمميِّزة للتفاضل بينها هي آلية التدليل بالأوْلى؛ وهي الآلية التي أتى بها القرآن واشتغل بها السلف، وهي المؤدّية والموصِلة إلى إدراك أن لا موجود فوق الربّ[3]. واضح أن قياس الأوْلى آلية صالحة تدعم الإيمان بالله وبالخلق وتراتب الكائنات؛ غير أن ابن تيمية يحصرها في هذا الأمر، ولا يبرز إن كانت مُجدية لتوليد المجهول من المعلوم في الميادين المعرفية.

إذن، لا يرى ابن تيمية في التدافع الذي عرفه الفضاء الثقافي الإسلامي بين المتكلمين والفلاسفة إلّا خلافاً بين طرق من درجات من الفساد. فهو يطعن في دعاوى الفلاسفة،

---

1 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، 1951، ص 169؛ 1999، ص 137.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 125؛ 2005، ص 193. ويمضي قائلاً: «فإن الربّ تعالى لا مِثل له، ولا يجتمع هو وغيرُه تحت كلّيّ تستوي أفرادُه. بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقض فيه فثبوته له بطريق الأوْلى؛ وما تنزّه عنه غيرُه من النقائص فتنزُّهُه عنه بطريق الأوْلى».

3 - كتب ابن تيمية: «وأما قياس الأوْلى الذي كان يسلُكه السلفُ اتّباعاً للقرآن، فيدلّ على أنه يثبِت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكملَ ممّا عِلموه ثابتاً لغيره مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق. بل إذا كان العقل يدرك من التفاضيل التي بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره، وهو= يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق، كان هذا ممّا يبين له أن ما يثبت للربّ أعظم ممّا يثبت لكلّ ما سواه بما لا يدرك قدره. فكأن قياس الأوْلى يفيده أمراً يختصّ به الربُّ، مع علمه بجنس ذلك الأمر». **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 129؛ 2005، ص 197 (في 2003، «التفاصيل» عوض «التفاضيل»).

ويطعـن في إقبـال المتكلمـين عـلى مجادلتهـم في أمور الجسـميات والطبيعيـات؛ حيث يقول مثـلاً: «فـإنّ غلـط هؤلاء {يقصد المتكلمين} ممّا سـلّط أولئك المتفلسـفة. وظنّـوا أنّ ما يقوله هـؤلاء وأمثالُهـم هـو دين المسـلمين [...] وكانوا {يقصد «المتفلسـفة»} إذا بيّنوا فسـادَ بعض مـا يقولـه مبتدِعـةُ أهـل الـكلام المتكلمين يظنّـون أنه لم يبق حـقٌّ إلّا ما يقولونـه هم، وذلك بالعكـس. وليـس الأمـر كذلـك، بل مـا يقوله مبتدِعـة أهل الـكلام فيه خطـأ مخالف للشرع والعقـل»[1]. وانتقاداتـه لأدلّـة المتكلمـين والفلاسـفة لا تخلو مـن درجة من الصـواب، لكنها لا تقـف عنـد تفاصيـل الآراء، وهـو مـا يجعـل النقـدَ التيْمـي ذاته ضعيفـاً. ولا يرى ابـن تيمية أن في المسـائل المطروقـة درجـات مـن الصـواب والخطـإ، كما يفعـل في أمور عـدّة؛ بل يصف الجميـع بدرجـات مـن البطـلان والفسـاد: «ثـم إن طائفـة مـن أهـل الـكلام يـردّون عليهـم باطِلَهـم بقـول باطـل، فيردّون فاسـداً بفاسـدٍ، وإن كان أحدُهما أكثرَ فسـاداً؛ مثـل إنكار كثير منهـم لكثـير من الأمور الرياضية، كاسـتدارة الفلـك، وغير ذلك ممّا دلّ عليه الكِتابُ والسـنّةُ وآثـارُ السـلف مـع دلالة العقـل»[2]. ولا يعيّن كيـف هو إنـكار الرياضيات، ومِن قِبـل مَن؛ ولا يشـير إلى حكـم اسـتدارة الفلـك في النـص الديني، ولا إلى السـيرورة الفكرية التـي انبثقت في نطاقهـا فكـرةُ اسـتدارة الفلـك في ظل المناخ الفلسـفي القديم.

إذن فالخلفيـة المذهبيـة وراء نقـض المنطـق الصـوري لـدى ابـن تيميـة لا تكمـن فقـط في تبـيّن عجـز هـذا المنطـق عـن التجـاوب مـع متطلبـات النظـر العلمـي في العلـوم «العقليـة»، بـل هـي كامنـة أيضـاً في كـون مسـلّمات هـذا المنطـق لا تسـتند إلى مسـلّمات إيمانيـة. بـل إنـه يـصرّح في غـير مـا سـياق بـأن العلـوم القائمـة عـلى تعاليـم الوحـي قـد دخلـت إلى الأفئـدة ولم تسـتند إلى المنطـق السـائد لـدى الفلاسـفة، بـل تصطـدم مـع مبـادئ المنطـق المعتـبَرة. إذ كتـب: «وأمـا العلـوم الموروثـة عـن الأنبيـاء صرفـاً، وإن كان

---

1 - ابـن تيميـة، **الـردّ عـلى المنطقيّـين**، 2003، ص 255؛ 2005، ص 356. ينتقـد ابـن رشـد علـم الـكلام اعتبـاراً أن المتكلمـين يسـتعملون آليـات جدليـة وخطابيـة ضعيفـة، مـن مثـال وقيـاس الغائـب عـلى الشـاهد، في مقابـل مـا= يعتقـد أن القيـاس البرهـاني هـو السـائد في الفلسـفة. ونقـدُه عـار مـن الصـواب، لأن هـذه الآليـات حـاضرة، بدرجـات مـن القـوّة والضعـف، في كل خطـاب، بمـا فيهـما الخطـاب العلمـي والخطـاب الفلسـفي. ورغـم أن ابـن تيميـة يشـيد بآليـات التمثيـل: المثـال وقيـاس الغائـب عـلى الشـاهد، وآليـة الأَوْلى، الحـاضرة في علـم الـكلام، فإنـه يسـتنكر انخـراط المتكلمـين في الجـدل الفكـري، حتّـى وبعضُهـم مـن أشرس المدافعـين عـن المعتقـد الدينـي.

2 - ابـن تيميـة، **الـردّ عـلى المنطقيـين**، 2003، ص 89؛ 2005، ص 146. واضـح أن ابـن تيميـة ينسـب فكـرة اسـتدارة الأفـلاك إلى النـص الدينـي، ورأيـه مجـرّد تأويـل؛ ولا يشـير إلى التصـوّرات الكُسْـمولُجية القديمـة وتطـوّر علـم الفلـك منـذ القـرن الخامـس قبـل الميلاد. ثـم إنـه يقـول «كثير منهـم» بـدون ذكـر أسـماء أصحـاب هـذا الـرأي.

الفقه وأصوله متّصلاً بذلك، فهي أجلّ وأعظم مِن أن يظنّ أن لأهلها الْتفات‹ا› إلى المنطق»[1]. وأيضاً، فإن من بين الأسباب التي جعلته يرفض المنطق كونَه ذا أصل تاريخي يوناني، ويقدّم بديلاً هو ما يبدو له أن طوائفَ المِلل قد فطرت عليه. وقد سمّى كتابه الأساسي **الردّ** باسم **نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان**.

أشهر وأقرب تلميذ لابن تيمية، ابن القيم الجوزية (وف 751/1350)، يصف المنطق بالجهل لا بالعلم؛ وعنده أن المنطق لا يفيد لا في معرفة العالَم ولا في معرفة الله. ويفنّد ابن القيّم «ما يزعم أسيرُ منطق اليونان أنّ الحكمة قياسُ البرهان وهو دعوة الخواصّ، والموعظةَ الحسنة قياسُ الخطابة وهو دعوة العوامّ، والمجادلةَ بالتي هي أحسنُ القياسُ الجدلي وهو ردُّ شغب المشاغب بقياس جدليّ مسلَّم المقدِّمات. وهذا باطل، وهو مبنيّ على أصول الفلسفة، وهو مُناف لأصول المسلمين وقواعد الدين من وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها»[2]. وسار الحافظ الذهبي (وف 748/1348) في نفس التيار المناوئ للعلوم العقلية جملة ومستنكراً قراءة كتب المنطق، اعتباراً أنها لا تفيد، بل اعتباراً أن فيها من الضلال الشيء الكثير. فكتب: «والمنطق نفعه قليل، وضرره وبيل، وما هو من علوم الإسلام»[3]. وقد سار تلاميذ ابن تيمية وأتباعه، مثل الصنعاني والسيوطي وآخرين، في هذا النقض إلى درجة التنقيصِ من شأن إعمال العقل القاصد إلى استكشاف العالَم، والاقتصارِ على تأويل النصوص الدينية والروايات. وتصرّح

---

1 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، 1951، ص 169؛ 1999، ص 137. ويضيف: «[...] من الخائضين في العلوم من هذه الصناعة {أي المنطق} أكثر الناس شكّاً واضطراباً، وأقلّهم علماً وتحقيقاً، وأبعدهم عن تحقيق علم موزون، وإن كان فيهم مَن قد يحقّق شيئاً من العلم؛ فذلك لِصحّة المادّة والأدلّة التي ينظر فيها، وصحّة ذهنه وإدراكه، لا لأجل المنطق. بل إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة يطوّل العبارة ويُبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيداً، واليسير منه عسيراً. ولهذا تجد مَن أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك، لم يُفد إلّا كثرة الكلام والتشقيق، مع قلّة العلم والتحقيق» (ن ص).

2 - أبو عبد الله محمد ابن القيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، نشره علي بن حسن الحلبي الأثري في ثلاثة أجزاء، الخبر (السعودية): دار ابن عفّان، 1416/1996، ج 1، ص 475؛ ومن تحقيق عبد الرحمن بن حسن بن قايد في مجلّد واحد، دار عالم الفوائد، مكة: 1429/2008، ص 433.

3 - شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، **زغل العلم**، تحقيق محمد بن ناصر العجمي، مكتبة الصحوة الإسلامية، 1404/1984، ص 43؛ وعن نسخة محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية، د ت، ص 25. وكتب حول = "الحكمة": «الفلسفة الإلهية ما ينظر فيها من يرجى فلاحه، ولا يركن إلى اعتقادها من يلوح نجاحه [...] والحكمة الرياضية فيها حق من طبائع هندسية وحساب ونحو ذلك، وفيها أباطيل من التنجيم وما أشبهه؛ فباطلها يؤذي المرء في دينه ويضلله» (الصحوة الإسلامية، 44، 45؛ الأزهرية، 26 (مع اختلاف بسيط في بضع كلمات)).

جـل كتابـات التيْميّـين بـضرورة القطـع مع العلـوم «العقليـة» بذريعـة أنها ثقافـة أجنبية، والاكتفـاء بفهـم النـص الدينـي. لكـن يسـمحون لنفسـهم بالطعـن في العلوم حتّـى وهم لا يقرؤونهـا، فيـوردون روايـات بـدون فحـص ولا رغبـة في تمحيص[1].

6- موقف ابن تيمية من إدماج المنطق في العلوم الإسلامية

جعـل الغـزالي مـن المنطـق منهجـاً علميـاً ضروريـاً في كل الميادين العلميـة، بمـا فيها العلـوم «النقليـة». ويتّبـع الغـزالي المنطـق التقليـدي بجعلـه البرهـان مطبَّقـاً في مجـال العقليـات، وجعلـه التمثيـل مطبَّقـاً في الفقهيـات، مـع ضرورة نقلـه إلى صيغـة برهانيـة، اعتبـاراً أن قيـاس الغائـب عـلى الشـاهد، التمثيـلي، ضعيـف. فتصـير نتائـج البرهـان يقينيـة، بينـما تظـل نتائـج التمثيـل ظنيـة.[2] ولـكي تحصـل الفقهيـات عـلى الثقـة، يلـزم التعبـير بموازيـن قيـاس البرهـان عـمّا يوجـد بواسـطة قيـاس التمثيـل، مـن أجـل انتقـال المعرفـة الفقهيـة مـن مسـتوى الظـن إلى درجـة اليقـين. فحكَـم الغـزالي بـأن اسـتثمار موازيـن البرهـان فـرض كفايـة؛ في حـين يرفـض ابـن تيميـة هـذا الاعتبـار، فيقـول: «الحمد للـه، أمـا المنطـق، فمـن قـال «إنـه فـرض كفايـة، وأن مَـن ليـس لـه بـه خـبرةٌ فليـس لـه ثقـة بـشيء مـن علومـه»، فهـذا القـول في غايـة الفسـاد مـن وجـوه كثـيرة التعـداد، مشـتمل عـلى أمـور فاسـدة ودعـاوى باطلـة كثـيرة، لا يتّسـع هـذا الموضـع لاسـتقصائها.

1 - مثـل مـا كتـب ابـن القيـم الجوزيـة عـن عمـر الخيـام: «النـوع السـابع: رُوي أن عمـر بـن الخيـام كان يقـرأ كتـاب **المجسـطي** عـلى أسـتاذه، فدخـل عليهـم واحد من أجلاف المتفقهـة، فقال لهم: ماذا تقـرأون؟ فقال عمر بـن الخيام: نحن في تفسـير آيـة مـن كتـاب اللـه: (أفلـم ينظروا إلى السـماء فوقهـم كيف بنيناهـا وزيّنّها وما لهـا من فـروج) [ق: 6]؛ فنحن ننظـر كيـف خلـق السـماء، وكيـف بناها، وكيـف صانها عـن الفُروج». **مفتـاح دار السـعادة**، نـشرة 1996، ج 3، ص 169؛ نـشرة 2008، ج 3، ص 1350 (في نـشرة 1996: «النـوع السـادس» لا السـابع). فهل كان «أجـلاف المتفقهة» (!) يراقبون ما يقـرأ النـاس؟ وعـن بطليمـوس كتـب: «وقـال بطليمـوس في بعض كتبـه: "بعض النـاس يعيبون هـذا العلم، وذلـك العيب إنمـا حصـل مـن وجـوه: الأول: عجزهـم عن معرفة حقيقـة مواضع الكواكـب بدقائقها وثوانيهـا، [...] الثـاني أن هذا العلم علـم مبنـيّ عـلى معرفـة الدلائـل الفلكيـة، وتلـك الدلائل لا تحصُـل إلّا بتمزيجـات أحوال الكواكـب، [...] الثالـث أن هذا العلـم لا يفـي بـإدراك الجزئيـات عـلى وجـه التفصيـل الباهـر، فمَن حكَم على هـذا الوجه فقـد يقعُ في الخطإ"» (1996، ج 3، ص 174؛ 2008، ج 3، ص 1357). وهـذا كلام مبهـم. واضـح أنـه لا يميّـز بـين علـم الفلـك والتنجيم.

2 - كتـب الغـزالي عـن ذلـك في **معيـار العلـم**: «لا خـير في ردّ الغائـب إلى الشـاهد، إلّا بـشرط، مهْـما تحقَّـق سـقطَ أثـرُ الشـاهد المعـيَّن» (تحقيـق سـليمان دنيـا، القاهـرة: دار المعـارف، 1961، ص 166؛ ونـشره أحمـد شـمس الديـن، بـيروت: دار الكتـب العلميـة، 2013، ص 155)؛ ثـم «فعـلى جميـع الأحـوال، لا فائـدة في تعيـين شـاهدٍ معـيَّن في العقليـات ليقـاس عليـه» (1961، 167؛ 2013، 156)؛ وأيضـاً «فأمـا في الفقهيـات، فالجـزئيّ المعـيَّن يجـوز أن يُنقـل حكمُـه إلى جـزئيّ آخـر، باشـتراكهما في وصـف» (1961، 170؛ 2013، 159).

بـل الواقـع، قديمـاً وحديثـاً، أنـك لا تجـد مَـن يُلـزم نفسَـه أن ينظـر في علومـه بـه، ويناظـر بـه، إلّا وهـو فاسـد النظـر والمناظـرة، كثـير العجـز عـن تحقيـق علمـه وبيانـه»[1].
وينتقـد ابـن تيميـة مـا دعـا إليـه الغـزالي مـن ضرورة الاسـتناد إلى موازيـن المنطـق في كل العلـوم، «عقليـة» و«نقليـة»، نقـداً لاذعـاً؛ وهـو غـير راض عـلى كـون أبي حامـد قـد «زعـم أنـه أخـذ تلـك الموازيـن {المنطـق} مـن الأنبيـاء»[2]. لكنـه يقـرّر أنـه توجـد بعـض الأمـور الصحيحـة في المنطـق، ورغـم ذلـك فـلا يصـحّ اتّخـاذ ذلـك النصيـب الصحيـح سـبباً لادّعـاء وجـوب اتّبـاع قواعـد المنطـق في أمـور الشريعـة، لأن هـذه مسـتغنية عـن كلّ عنـصر أجنبـيّ عنهـا، في نظـره[3]. إنمـا لا يعـيّن تلـك الأمـور الصحيحـة التـي يعتبرهـا موجـودة في المنطـق، وكيـف يمكـن تمييزهـا عـن الأخـرى الباطلـة، والطرائـق في ذلـك؛ إضافـة إلى كونـه يـرى أن منطـق الشـمول مبنـيّ عـلى قيـاس التمثيـل. لكـن ابـن تيميـة لا يجيـب عـن السـؤال: إذا كان مبنـى قيـاس الشـمول عـلى قيـاس التمثيـل فـلماذا يجـب عـدّ الأوّل طريـق الضـلال؟

ليس سهلاً الحكم إن كان الصواب مع الغزالي أو مع ابن تيمية في شأن علاقة المنطق بالعلـوم الشرعيـة؛ إذ إن لـكل مـن الموقفـين مـبرّرات مقبولـة وثغـرات محرجـة. فالغـزالي أقحـم المنطـق في النقليـات، بـدون دعـوة إلى إعادة تشـكيل نظرية الاسـتدلال. وابن تيمية يزعـم أن النقليـات تسـتغني عـن المنطـق الصـوري، وعن قيـاس التمثيـل أيضـاً؛ والحال أن البحـث في سُـبل الاسـتنتاج وآليـات التعقيـل والتدليـل هـو مـا يرمـي المنطـق القيـام بـه.

إن انتقـادات ابـن تيميـة للقيـاس المنطقـي جمـعٌ لملاحظـات أدلى بهـا غـيرُه قبلـه بقُـرون. فاسـتجمع الحنابلـة هـذه الملاحظـات وتقـوّت بهـا إرادتهـم وإرادة مَـن مـال إليهـم مـن الشـافعية والمالكيـة والأشـاعرة، أصحـاب الأفهـام المحافظـة، لاتّهـام المنتمـين إلى التيـارات المنافسـة بالزندقـة، حتّـى ولـو أعلـن هـؤلاء تمسّـكهم بالمذهبـين الشـافعي

1 - ابن تيمية، **كتاب المنطق** (الجزء التاسع من **مجموعة الفتاوى**)، ص 7.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 162؛ 2005، ص 238 - 239.

3 - كتـب ابـن تيميـة مباشرة بعـد الحكم بفسـاد القـول بفـرض كفايـة: «فأحسـنُ مـا يُحمـل عليـه كلامُ المتكلـم في هـذا أن يكـون قـد كان هـو وأمثالـه في غايـة الجهالـة والضلالـة، وقـد فقـدوا أسـباب الهـدى كلهـا، فلـم يجـدوا مـا يردّهـم عـن تلـك الجهـالات إلّا بعـض مـا في المنطـق مـن الأمـور التـي هـي صحيحـة؛ فإنـه بسـبب بعـض ذلـك رجـع كثـير مـن هـؤلاء عـن بعـض باطلهـم، وإن لم يحصـل لهـم حـقٌّ ينفعهـم، وإن وقعـوا في باطـل آخـر». **كتـاب المنطـق**، ص 7.

والأشعري. فهذا ابن الصلاح، الشافعي الأشعري، يستنكر اختيار الغزالي، الشافعي الأشعري، إدماج المنطق في الفقهيات. سئل ابن الصلاح عن الاشتغال بالمنطق والفلسفة إن كان مباحاً، فأجاب: «وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشرّ شرّ»[1]. ورأي ابن تيمية مغاير شيئاً ما لرأي ابن الصلاح، لأن المتأخر عالِم بالمنطق ويناقش من داخله وبمفاهيمه. لكن، إذا كان النقد التيْمي يستمدّ قوّته من كونه يستند إلى ثقل المقام التداولي المتمثّل في خصوصية الشرع الإسلامي، فإنه أيضاً يبدو ضعيفاً من منطلق نفس المقام، حيث لم يندمج في النقاش مع مناطقة عصره. بالتأكيد، ساهم في هدم أركان المنطق المتعارَف آنذاك، لكنه لم يضع أوّليات قصد بلورة نظرية أوثق لتحليل الفاعلية التعقيلية والتدليلية. أما ما يقال إن ابن تيمية أبدع في المنهج العلمي ففيه إسقاط بعديّ غير مقبول تاريخياً[2].

كان المنطق تطوّر قبل زمن ابن تيمية في اتّجاهين: فمن جهة تطوّر البحث في نظرية القياس وما يتعلق بها من آليات وبناء وشروط وأشكال؛ إنما لم يحصل تقدّم يُعتدّ به نظراً لسعة النظر الأرسطي وإضافات الشُّرّاح خلال قرون. لكن تبيّن أن المنطق أشكال صورية يمكن ملأها بمضامين مختلفة؛ وتطوّر النظر في قواعد الاستدلال الرواقي، فأضيفت ضمنه قواعد، حيث اغتنى منطق القضايا من ابن سينا إلى الكاتبي القزويني. ومن جهة أخرى تطوّر النظر في أنماط التدليل التمثيلي المستندة إلى القياس والمقارنة؛ وكان أبو زيد الدبّوسي وأبو حفص عمر النسفي

---

1 - أبو عمرو عثمان ابن الصلاح الشهرزوري (وف 643/1245)، **فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه**، ومعه **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق عبد المعطي آمين قلعجي، المجلد الأول، بيروت: دار المعرفة، 1406/1986 ص 210. ويضيف: «ولا استباحه أحدٌ من الصحابة والتابعين والأئمّة المجتهدين والسلف الصالحين، وسائر من يقتدي به من أعلام الأئمّة وسادتها، وأركان الأمّة وقادتها؛ قد برأ الله الجميعَ من مغرة ذلك وأدناسه، وطهرهم من أوضاره. وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية» (ص 210 - 211). وعن الفلسفة كتب: «الفلسفة رأس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميتْ بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيَّدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة؛ ومن تلبّس بها تعليماً وتعلّماً قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان [...]» (ص 209 - 210). وهو غير ابن الصلاح، الرياضي الطبيب الذي عاش قبله بقرن.

2 - لا يمكن أن نطالب ابن تيمية بإنجاز مهامّ علمية كثيرة في نفس الآن. ولكن، إذا نظرنا إلى أثر انتقاداته في الفكر الإسلامي بعد رحيله، لن نجد من بين تلاميذه إلّا من تمسّكوا بتقليد فكره في جانبه المناهض للعلوم "العقلية"، ولم يطوّروا أوّليات فكرية في اتّجاه دعم مكامن الاجتهاد الفكري لديه.

والعميدي السمرقندي يحاولون الدمج بين الأصوليْن لتقويم الأدلة وتمتينها[1]. وقد عارض ابن تيمية كلّ هذه البحوث وبخّسها ونال من الفاعلين في العلوم العقلية جملةً. حقاً، كانت جلّ انتقاداته للمنطق المشائي قائمة على أساس وثيق، لكن لم يخطر بباله نهائياً أن ينظر في آليات النظر في العلوم الرياضية، النظرية والتطبيقية في العلوم الأخرى، بقصد ملاحظة آليات البرهنة فيها. والحال أنه يرى أن الانشغال بهذه العلوم مجرّد ترويح عن النفس، لا محاولات جدّيّة من أجل فهم العالَم.

إنما يدلّ النظر التيْمي، في المسائل التي يتناولها في جل كتاباته، بوضوح على حرصه على انسجام أحكامه لتكون متماسكة داخلياً ومتّسقة عقلياً (منطقياً)؛ ممّا يعني أن ابن تيمية كان منخرطاً في الجدل الفكري، حسب مقتضيات منطق عقليّ ناضج. ففي سياق العقاب بالمثل، في ضوء مبدإ موافقة صريح النقل لصحيح العقل، يجد ابنُ تيمية اتّفاقاً تامّاً بين العماديْن؛ إذ الله مُبعث الكتاب (الحقّ) وخالق الميزان (العقل)، وليس من المعقول أن يتصادم الحقّ والعقل. هكذا كتب: «وذلك ممّا يدلّ على أن تنازع الناس في كثير من القياس لا يَمنع أن يكون أصلُ القياس -الذي يقاس فيه الشيءُ بمثله وضدّه- قياساً صحيحاً؛ فاعتبارُه بمثله يوجِب قياسَ الطرد الذي يوجِب التسويةَ بينهما، واعتبارُه بضدّه يوجِب قياسَ العكس الذي يوجِب تضادَّ حكمهما»[2]. فيحرص على تماسك خطابه، حيث يشترط أن يكون توافق بين الأحكام والوقائع وأن تتّسق الأحكام فيما بينها؛ كما يحرص على أن تخضع الأحكام للنصوص الإيمانية الثابتة، بمعنى ملتزم. يقول: «وإذا تبيّن أن الكتاب والميزان مُنزَلان، فلا يجوز أن يناقض الكتاب

1 - حصل تطوّر مماثل لدى اليهود والمسيحيين وغيرهم في وقت قريب من زمن ابن تيمية. ففي منتصف القرن الثاني عشر، اشتدّ الخلاف بين التيارات الفكرية حول آليات التدليل في المسائل اللاهوتية والفقهية، بالموازاة مع اهتمام مكثّف بنظرية القياس. وعندما ظهرت الجامعة، عند نهاية القرن، كمؤسسة مهنية حاضنة للتعليم العالي والمجادلة والبحث، نضج النظر في الآليات العقلية في توليد المعرفة وتقوية التدليل. أنظر مثلاً:

Luisa Valente, *Logique et Théologie: Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris: Vrin, 2008.

وتطوّر النظر في اوربا جيلاً بعد جيل، واغتنى البحث والجدل عند بداية القرن الرابع عشر، في سياق تحوّلات متفاعلة مع ما نُقل من الثقافات الأخرى من تراث علمي ومع الإبداع الفني؛ بينما شكّل الفكر التيْمي، بل امتداداته على يد تلاميذه، عوائق في وجه التطوّر العلمي في العالَم الإسلامي.

2 - ابن تيمية، **جامع المسائل**، المجموعة الثانية، تحقيق محمد عزير شمس، مكة: دار عالم الفوائد، 1422ه، ص 270. وكتب: «والطرد هو قياس الجمْع، والعكس هو الفرْق، والجمع والفرق يكون‹ان› بالأمور المعتبَرة في الجمع، فيُجمَع بين ما جمع الله بينه، ويكون الجمع والفرق بالأوصاف المعتبَرة في حكم الله ورسوله. فهذا كلّه من الميزان الذي أنزله الله مع رسوله، كما أنزل اللهُ الكتابَ».

بتناقض الميزان[1]، ولا يتناقض الكتاب والميزان؛ فلا تتناقض دلالةُ النصوص الصحيحة، ‹و› لا دلالةُ الأقيسة الصحيحة، ولا دلالةُ النصِّ الصحيح والقياسِ الصحيح؛ وإنما يكون التناقضُ بين الحقّ الصحيح والباطل الذي ليس بصحيح. فأمّا الصحيح الذي كلُّه حقّ فلا يتناقض، بل يصدِّق بعضُه بعضاً»[2]. فالنصوص الدينية في نظره ذات انسجام داخلي، إلّا إذا أُوِّلت تأويلاً غير مناسب؛ والأقيسة الصحيحة متماسكة، إلّا إذا اختلط فيها الصحيح بالباطل؛ ولهذا يجب تبيّن التماثل حيث يوجد، رغم اختلاف الألفاظ، وتمييزه عن التضاد بين الأقوال في المجالين. وكما كتب: «[...] فالأقوال المختلفة هنا هي المتضادّة، والمتشابهة هي المتوافقة. وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ؛ فإذا كانت المعاني يوافق بعضُها بعضاً، ويعضّد بعضُها بعضاً، ويناسب بعضُها بعضاً، ويَشهد بعضُها لبعضٍ، ويقتضي بعضُها بعضاً، كان الكلام متشابهاً، بخلاف الكلام المتناقض الذي يضادّ بعضُه بعضاً»[3]. لكن حرص ابن تيمية على تماسك المعاني لا يترك له فرصة لتبيّن أن فهم النصوص شأن تأويلي؛ إذ يمكن أن يعبّر حنفيٌّ أو معتزليٌّ أو ماتريديٌّ أو فيلسوف بنفس التماسك، لكن ينتقي نصوصاً دينية تفعيلاً لقياس الأوْلى ويشغّل نفس الآليات العقلية في شكل أدلّة منطقية، من سبر وتقسيم وطرد وعكس، فيَصل إلى أحكام مغايرة لأحكام ابن تيمية.

إذن، ليست انتقادات ابن تيمية للمنطق جزافية أو متعسّفة، لأن هذه الانتقادات تلج إلى صميم المشاكل التي ظلت تسكن النظرية المنطقية خلال قرون طويلة. فهو بذلك عالِم منطق حقيقةً. وفي الأمثلة التي يقدّمها في اعتراضاته الكثيرة على قواعد

1 - كتب المحقق في الهامش: «كذا في النسختين. وفي **إعلام الموقّعين** {لابن القيم الجوزية} (1 / 331): ''وكما لا يتناقض الكتاب في نفسه، فالميزان الصحيح لا يتناقض في نفسه». وهو أوضح في الدلالة على المقصود''».

2 - ابن تيمية، **جامع المسائل**، المجموعة الثانية، ص 272.

3 - ابن تيمية، **الرسالة التدمرية**، القاهرة: مكتبة السنّة المحمدية، د ت، ص 37؛ وتحقيق محمد بن عودة السعوي، الرياض: شركة العبيكان، 1405/1985، ص 104 - 105. ويدقّق أبو العباس، مع الاستئناس برأي ابن حنبل، قائلاً: «والقياس الفاسد إنما هو من باب الشُّبهات، لأنه تشبيه الشيء في بعض الأمور بما لا يشبهه فيه؛ فمن عرف الفصل بين الشيئين اهتدى للفرْق الذي يزول به الاشتباهُ والقياسُ الفاسد. وما من شيئين إلّا ويجتمعان في شيء، ويفترقان في شيء؛ فبينهما اشتباه من وجه وافتراق من وجه. ولهذا كان ضلال بني آدم من قِبل التشابه؛ والقياس الفاسد لا ينضبط، كما قال الإمام أحمد: «أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس؛ فالتأويل في الأدلة السمعية، والقياس في الأدلة العقلية». وهو كما قال. والتأويل الخطأ إنما يكون في الألفاظ المتشابهة، والقياس الخطأ إنما يكون في المعاني المتشابهة» (مكتبة السنة المحمدية، ص 38؛ وتحقيق محمد السعوي، ص 106 - 107.

القياس المنطقي وثاقة وسداد من الصعب أن يطعن فيها مُعانِد. كتب: «[...] فإنه يُستدلّ بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضدِّه، ويُستدلّ بانتفاء نقيضه على ثبوته. ويُستدلّ بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. بل كلّ دليل يُستدلّ به فإنه ملزوم لمدلوله. وقد دخل في هذا كلُّ ما ذكروه وما لم يذكروه»[1]. هذا نظر سديد، لكنه لا يتعارض مع مبادئ القياس المشائي وقواعد الشرطي الرواقي. ومن جهة أخرى، فابن تيمية يورد هذا التذكير في سياق إيماني وبمثال من صحّة الصلاة؛ وبإمكان ناظر آخر أن يورد نفس هذا النظر السديد وتوظيفه في نصوص مغايرة تماماً.

إذن، يمكن الحديث عن منطق تيْمي يشغّل آلية التمثيل الفاعلة في فهم الآيات والعلامات والأمارات والإشارات مستثمراً لنصوص دينية. بل النصوص الدينية في نظره تحمل أدلّتها معها دون حاجة لا إلى برهان ولا إلى تمثيل؛ ففي باب الاستدلال على المواقيت والأمكنة يتعلق الأمر، في رأي ابن تيمية، باستدلال «بجزئيّ على جزئيّ لتلازُمهما، وليس ذلك من قياس التمثيل»[2]. لكنه لا يبرز سمات التدليل المميّزة في هذه الميادين، لأن المواقيت والأمكنة والأبنية مجالات لتفعيل العلوم الرياضية من حساب وهندسة ومنظور؛ فهذه الميادين توظّف آليات البرهان والتمثيل معاً، متداخلة ومندمجة بدرجة مهمّة، ويعضّد بعضها بعضاً.

فعلاً، يوجد تعارض بين موقفي ابن تيمية والغزالي من الفلسفة والمنطق والمسائل الفكرية عامّة؛ إنما في بعض المواقف يوجد اختلاف في **درجة** القبول والنقض فقط. في سياق مناقشة رؤى المتكلمين والفلاسفة والصوفية لأمور المعارف العقلية والفلسفية، يقول عن موقف الغزالي منها: «ولهذا تجد أبا حامد في مناظرته للفلاسفة إنما يُبطِل طُرقهم ولا يُثبت طريقةً معيّنة؛ بل هو كما قال: «نناظرهم -يعني مع كلام الأشعري-

---

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 138 - 139؛ 2005، ص 209. ويستمر: «فإن ما يسمّونه الشرطي المتّصل مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، سواء عُبّر عن هذا بصيغة الشرط أو بصيغة الجزم؛ فاختلاف صيَغ الدليل مع اتّحاد معناه لا يغيّر حقيقتَه. والكلام إنما هو في المعاني العقلية لا في الألفاظ».

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 137؛ 2005، ص 207. ولكنه يستمرّ في قوله، بدون بيان كيف تتمّ النقلة من الجزئي إلى الكلي: «وإن قُضي به قضاءً كلياً كان استدلالاً بكلّيّ على كلّيّ، وليس استدلالاً بكليّ على جزئيّ، بل بأحَد الكُلّيين المتلازمين على الآخر». ثم كتب في باب تحديد المناطق الجغرافية: «فهذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، وكلاهما معيَّن جزئي، وليس هو من قياس التمثيل» (ن ص). وإذا لم نسمّ الاستدلال بجزئي على جزئي بالتمثيل، فبماذا نسميه؟ ومن جهة أخرى، إذا كان بين الجزئيّيْن تلازمٌ فهو استنباط، أي برهان! ولا يعطي ابن تيمية رأياً صريحاً.

تارة بكلام المعتزلة، وتارة بكلام الكرّامية، وتارة بطريق الواقفة»؛ وهذه الطريق هي الغالب عليه في منتهى كلامه»[1]. وابن تيمية غير راضٍ عن هذا الموقف من لدن الغزالي، اعتباراً أنه موقف غير مبال من أمورٍ تتطلّب موقفاً حاسماً، بل نضالاً إديولجياً. ولهذا، حتى إقدام الغزالي على استنباط موازين الاستدلال المنطقي من القرآن لا تقنع ابنَ تيمية؛ إذ لا يمكن أن تكون تلك الموازين هي أشكال منطق اليونان بالذات. «وأبو حامد ذكر في **القسطاس المستقيم** الموازين الخمسة، وهي منطق اليونان بعينه غيَّر عبارتَه. ولا يجوز لعاقل أن يظنّ أنّ الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان [...]»[2]. يمكن القول إن ابن تيمية أتمّ تصوّرات الغزالي، اعتباراً أن أبا حامد لم يتمم مشروعه، عن طريق توسيع انتقاداته للفلاسفة؛ أما في المنطق، يمكن أن نقول أن ابن تيمية صحّح موقف الغزالي؛ لكن ينطبق عليه ما قال الغزالي عن نفسه بأنه ينتقد خصومَه بدون تقديم بديل للآراء المنتقَدة ذي كفاية استدلالية.

7- ابن تيمية والعلوم «العقلية»

قد ألحقَ بعض الفلاسفة اختلالاً كبيراً بالعلوم عندما أقحموا المنطق الصوري في مسائل لا دخْل له فيها؛ مثل ما فعل ابن رشد الحفيد[3]. ففي ماذا يفيد الحديث عن الشكل الأوّل أو الثاني من القياس في استكشاف ظواهر سقوط الأجسام أو ضوء القمر أو قوس قزح؟ لا شيء؛ بل هو إقحام مُضرّ بعلوم الميكانيك والفلك والبصريات، كما هو مُضرّ بالمنطق. وفي ذلك فابن تيمية قد أصاب في موقفه النقدي إزاء هؤلاء. بل أقحم البعض المنطقَ في الإلهيات، بدون تبرير مستساغ[4]. وفعلاً، فهو

1 - ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 1، ص 163. بلغة الغزالي: «ليعلم أن المقصود تنبيه مَن حسُن اعتقادُه في الفلاسفة، وظنّ أن مسالكهم نقيّة عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم؛ فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلّا دخول مُطالِب **مُنكِر**، لا دخول مُدّعٍ مُثبِت؛ فأُبطِل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة؛ فأُلزمهم تارة مذهبَ المعتزلة وأخرى مذهب الكرّامية، وطوراً مذهب الواقفية؛ **ولا أنهض ذابّاً عن مذهب مخصوص**، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم؛ فإن سائر الفرَق ربّما خالفونا في التفصيل؛ وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد» (**تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط 8، القاهرة: دار المعارف، 1972، ص 82 - 83).

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 308؛ 2005، ص 418.

3 - في شروح ورسائل ابن رشد التي تتناول الطبيعيات وما وراء الطبيعة (**السماع الطبيعي، الآثار العلوية، الكون والفساد**، ...) يلجأ إلى لغة المنطق والمقولات الفلسفية المشائية للتعبير عن الظواهر المتناولة. فيحشر مفردات المنطق والمقولات بطريقة لا تفيد ولا تُفهِم شيئاً عن أحوال العالَم.

4 - فعلاً، بعض الفلاسفة (والمتكلمين) كلّفوا المنطق الصوري بما ليس من مهمّته. فلا ينتظر من المنطق أن يأتي بقول

تعسّف لا يؤدّي إلى أي معرفة تحتكم إلى مقاييس عقلية مضبوطة. وابن تيمية على صواب. لكن ما هو موقف ابن تيمية من العلوم «العقلية» ومن منهجها جملة؟

نظرُ ابن تيمية أن منطق الشمول ليس طريقاً إلى العلم؛ لكن في نصوصه الكثيرة توجد مواقف غير حاسمة في أمر هذا المنطق. فمثلاً، في مناقشته لمسألة العِلّية في الحكم إن كانت من الظن أو من اليقين، يأتي بحالة ما كان يسمّى منذ الأفرودسي قياس المساواة، أو قياس التساوي، ويعبّر عنه ابن تيمية كما يلي: «فإذا قيل: "هذا مساوٍ لهذا، ومساوي المساوي مساوٍ"، كانت "المساواة" هي الحدّ الأوسط، وإلغاء الفارق عبارة عن المساواة. فإذا قيل: "لا فرق بين الفرع والأصل إلّا كذا، وهو مُهْدَر"، فهو بمنزلة قولك: "هذا مساوٍ لهذا، وحُكْم المساوي حُكْم مساويه"»[1]. ويناقش هذه المسألة من زاويتي القياسيْن معاً، الشمول والتمثيل؛ حيث كتب: «وأمّا قولهم: "كلّ ما يدلّ على أنّ ما به الاشتراك علّةٌ للحكم فظنّيٌ". فيقال: "لا نسلّم؛ فإن هذه دعوى كلية، ولم تقيموا عليها دليلاً". ثم نقول: «الذي يُدَلّ به على علّيّة المشترك هو الذي يُدَلّ به على صدق القضية الكبرى، وكلّ ما يُدلّ به على صدق الكبرى في قياس الشمول يُدلّ به على علّيّة المشترَك في قياس التمثيل، سواءً كان علمياً أو ظنيّاً. فإن الجامع المشترك في التمثيل هو الحدّ الأوسط، ولزومَ الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط، ولزومَ الأوسط للأصغر هو لزومُ الجامع المشترَك للأصغر، وهو ثبوت العلّة في الفرع. فإذا كان الوصف المشترَك، وهو المسمّى بـ"الجامع" و"العلّة" أو "دليل العلّة" أو "المَناط"، أو ما كان من الأسماء، إذا كان ذلك الوصف ثابتاً في الفرع، لازماً له، كان ذلك موجِباً لصدق المقدّمة الصغرى. وإذا كان الحكم ثابتاً للوصف، لازماً له، كان ذلك موجِباً لصدق المقدّمة الكبرى. وذكر الأصل ليتوسّل به إلى إثبات إحدى المقدّمتين»[2]. أتى ابن تيمية بهذا التدليل المعقّد، دون إشارة إلى كتابات المناطقة المعاصرين له والذين من الأجيال السابقة عليه في ذلك،

مفيد لا لدعم معتقد ديني ولا لمعارضته. وربّما حقّ لابن تيمية أن يقول عنهم أن لا علم لهم بالقضايا الكلية التي يبنون عليها أقيستهم: «ولا يستدلّون على ذلك إلّا بقياس فيه قضية كلية لا علم لهم بها، وإن كان يمكن إبطالُها» (**الردّ**، 2003، 257؛ 2005، 357 - 358). لكن، بالمقابل، غاب عن ابن تيمية أن لا فائدة في محاولة إبطال تلك القضية الكلية.

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 175؛ 2005، ص 256.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 176؛ 2005، ص 256. ويسترسل في تحليله: «فإن كان القياس بإلغاء الفارق فلا بدّ من الأصل المعيَّن، فإنّ المشترك هو **المساواة** بينهما وتماثلهما، وهو إلغاء الفارق، وهو الحدّ **الأوسط**. وإن كان القياس بإبداء العلّة فقد يُستغنى عن ذكر الأصل إذا كان الاستدلال على عليّة الوصف لا يفتقر إليه. وأمّا إذا احتاج إثباتُ عليّة الوصف إليه فيذكَر الأصلُ، لأنه من تمام ما يدلّ على عليّة المشترك، وهو الحدّ الأكبر» (2003، 176؛ 2005، 257).

منذ ابن سينا. ولم يقدّم أبو العباس تحليلاً لهذا القياس، كما أن مناطقة عصره لم يأتوا فيه بقول شافٍ؛ واكتفى بترديد المتداوَل. وهذا يبيّن أن ابن تيمية لم يستطع التخلّص من المشاكل التي كانت مطروحة في النطاق المحدود للمنطق الصوري. فهو ينتقد من الداخل، والترسانة المتاحة لا تقدر على بلورة أوّليات ومقدمات إبدال بديل[1]. وآليات الرياضيات هي القادرة على تلقيح المنطق وإعادة تكوين لغته وقواعده؛ لكن ابن تيمية يعتقد أن الرياضيات ليست إلّا فصلاً من فصول الفلسفة المشائية؛ فما قدر على التخلّص من «البديهيات» السائدة. وفعلاً، فعندما يناقش العلوم، لا يخرج عن الترتيب الفلسفي لها. إنما لا يطعن ابن تيمية في علوم الرياضيات، فإن «براهينهم **القياسية** لا تدلّ على شيء دلالة مطّردة يقينية سالمة عن الفساد إلّا في هذه الموادّ الرياضية؛ فإن علم الحساب، الذي هو علم بالكمّ المنفصل، والهندسة التي هي علم بالكمّ المتّصل، علم يقيني لا يحتمل النقيض البتّة، مثل جمع الأعداد وقسمتها وضربها ونسبة بعضها إلى بعض»[2]. لكن لا يبيّن بعبارة صريحة ماذا بوُسع المنطق الصوري أن يوفّره للبرهنة في الرياضيات، وما إن كانت آليات البرهنة في هذه العلوم هي المعتدّ بها في منطق القياس. ولا يقف إلّا عند ملاحظات من خارج الميدانيْن؛ إذ يقول: «فكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة؛ فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية، وسمّوه "حدوداً" كحدود تلك الأشكال، لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول؛ وهذا **لضعف** عقولهم وتعذّر المعرفة عليهم إلّا بالطريق البعيدة»[3]. لهذا، فقضايا الهندسة ترتقي من الحسّي إلى العقلي بحكم طبيعة البرهان الهندسي، في نظره؛ وقد يكون الأمر نفسه في المنطق،

---

1 - لا يمكن بلورة أوّليات تهيّئ مقدّمات لنسج إبدال (paradigm) جديد إلّا بتوفّر شروط أساسية، منها تصوّر افتراضات تصطدم مع المسلّمات التي يستند إليها الإبدال السائد، والاتّكاء على نتائج علمٍ مجاور أقوى. وفعلاً فإن الرياضيات تقدّمت أشواطاً، نظرياً وتطبيقياً وبحثاً في الأسس، منذ اقليدس إلى عمر الخيام، ولم تتوقّف أبداً على قوالب المنطق الصوري. لكن ابن تيمية لا يرى فائدة في الرياضيات، بل هي في نظره رياضة ذهنية للّهو أساساً، تكاد لا تكون علماً. كتب: «فإن العلم الطبيعي [...] أشرف من مجرّد تصوّر مقادير مجرّدة وأعداد مجرّدة. فإن كوْن الإنسان لا يتصوّر إلّا شكلاً مدوَّراً أو مثلّثاً أو مربّعاً -ولو تصوّر كلّ ما في أقليدس- أو لا يتصوّر إلّا أعداداً مجرّدة، ليس فيه علمٌ بموجود في الخارج؛ وليس ذلك كمالاً للنفس. ولولا أن ذلك يُطلب فيه معرفة المعدودات والمقدَّرات الخارجية التي هي أجسام وأعراض **لَما جُعل عِلماً**» (**الردّ على المنطقيين**، 2003، 113؛ 2005، 175).

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 113؛ 2005، ص 175 (في نشرة 2003 تبديل لموقعي «المنفصل» و«المتصل»). ونلاحظ أن ابن تيمية يتحدث عن «**براهينهم القياسية**»؛ وكأنه يجعل البرهان الرياضي تابعاً للقياس المنطقي، أو يقرّر أن البرهان هو بالذات في الميدانين!

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 116؛ 2005، ص 179.

مع فارق بين الميدانين من حيث الغرض، وخاصّة من حيث السبل المسلوكة في الانتقال من الحسّي إلى العقلي؛ وهذا قول يقول به آخرون، وهو بسيط شيئاً ما. غير أن ابن تيمية يعتبر هذه العلوم الهندسية والمتعلقة بها مجرّد تمارين عقلية لا تفيد في شيء غير ما تستعمل له في التحدث عن استدارة الأفلاك والعمارة[1]. وما يورده من أقوال عن علوم الحساب والهندسة والهيئة كلام بسيط مختزل، بل كلام غامض يسهّل التنقيص من قيمة العلوم «العقلية» بنيّة الإعلاء من شأن العلوم «النقلية»[2]. مثلاً، يعتبر ابن تيمية التواتر دليلاً يقينياً في الرواية عن المعتقدات الإيمانية، لكن لا يعتبره كذلك في العقليات[3].

وفي سياق آخر يؤكد ابن تيمية على عدم استعانة العلماء في مختلف العلوم بتعاليم المنطق: «وأيضاً، فإن علومهم التي جعلوا هذه الصناعة ميزاناً لها بالقصد الأوّل، لا يكاد ينتفع بهذه الصناعة المنطقية في هذه العلوم إلّا قليلاً»[4]. فعلاً، لم يكن للقياس المنطقي دور في تطوّر العلوم، الرياضية والتجريبية على حدّ سواء. لكن ابن تيمية لا يقف عند خصوصيات العلوم التي يتحدث عنها؛ فسبل البرهنة في الجبر غير طرق التجريب في الطبيعيات. «وغاية الأمر أن تُنقل التجربةُ في ذلك عن بعض الأطباء أو بعض أهل الحساب، وغاية ما يوجد أن يقول بطليموس: "هذا ممّا رصده فلان"، وأن يقول جالينوس: "هذا مما جرّبتُه" أو "ذكر لي فلان أنه جرّبه"، وليس في هذا شيء من المتواتر»[5]. هكذا، ينظر إلى العلوم من زاوية ما إذا كانت متواترة، لا من زاوية قوّة

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، 113 - 116؛ 2005، 175 - 179.

2 - في سياق حديثه عن البرهان يورد أحكاماً مختزلة، مثل قوله: «وإنما جعلوا علم الهندسة مبدأً لعلم الهيئة ليستعينوا به على براهين الهيئة، أو ينتفعوا به في عمارة الدنيا» (**الردّ**، 2003، 113؛ 2005، 175).

3 - يقول ابن تيمية في التواتر: «من المعلوم بالاضطرار أن تواتر خروج محمد -صلى الله عليه وسلم- ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم، فضلاً عمّا يخبرون به من القضايا التجريبية والحدسية التي استدلّوا بها على الطبيعيات والفلكيات» (**الردّ**، 2003، 322؛ 2005، 436).

4 - ابن تيمية، **كتاب المنطق** (الجزء التاسع من **مجموعة الفتاوى**)، ص 14. ويستمر في قوله: «فإن العلوم الرياضية -من حساب العدد وحساب المقدار الذهني والخارجي- قد علم أن الخائضين فيها من الأوّلين والآخِرين مستقلّون بها من غير الْتفات إلى هذه الصناعة المنطقية واصطلاح أهلها. وكذلك ما يصحّ من العلوم الطبيعية الكلية والطبية، تجد الحاذقين فيها لم يستعينوا عليها بشيء من صناعة المنطق» (ص 14).

5 - ابن تيمية، **كتاب المنطق** (الجزء التاسع من **مجموعة الفتاوى**)، ص 132. وبالمقابل، يصرّ على إقحام الاعتبارات الدينية: «فمَن زعم أنه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء، كيف يمكنه أن يقيم على غيره برهاناً بمثل هذا التواتر ؟! ويعظّم علم الهيئة والفلسفة، ويدّعي أنه علم عقلي معلوم بالبرهان. وهذا أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلي عندهم هذا حاله؛ فما الظنّ بالإلهيات التي إذا نظر فيها كلام معلّمهم الأوّل ارسطو وتدبّره الفاضل العاقل لم يفدْه إلّا العلم بأنهم كانوا مِن أجهل الخلق بربّ العالمين، وأن كفار اليهود والنصارى أعلم منهم بهذه الأمور» (ص 132 - 133). واضح أن ابن تيمية لم =

البرهنـة ووثاقتها.

وعنـد ابـن تيميـة أن علـم الطـبّ يقوم عـلى المعيَّنات لا عـلى الكليـات، لكنه يخلط بـين وضـع التجربـة لـدى الأطباء والفلسـفة التـي يعملون بهـا؛ ولا يخلو كلامه مـن الإبهام: «ولكـنّ مـا يُدَّعـى في تجارب الأطباء من الأدوية أقربُ إل التسـليم مـمّا يَدَّعونه في تجاربهم الرصديـة، وذلـك لاشـتراك كثـير من الأطبـاء في تجربة الـدواء الواحـد. وأيضاً، فلكـثرة وجود مـا يُدَّعـى فيـه التجربـة مـن النبـات، وتواطـؤ المجرِّبـين لـه. وليـس كذلـك مـا يدَّعونه من فلسـفتهم»[1]. ومـن عبارتـه يظهـر أن ابـن تيميـة غير ملـمّ بالكتابـات الطبيـة. والمفارقة أنه يؤكّـد عـلى أهميـة تجربـة الجزئيـات، لكنـه يبخّـس العلـوم القائمة عـلى التجريـب والتتبّع والرصـد. وابـن تيميـة يعطـي للتواتر سـلطة بجانب الحـس والتجربة، وربّما أعـلى منهما، لا لصـورة القيـاس، في العلـوم النقليـة كـما في الطـب، تماماً كما فعـل الغزالي[2].

معنـى هـذا أن ابـن تيميـة يـرى أن العلـوم لا تمتلـك في حـدّ ذاتهـا كيانـاً دلاليـاً يجعلهـا تتطـوّر بحكـم ديناميـة التنافـس بـين الفرضيـات المقترحَـة مـن قِبـل جماعـة الباحثـين قصـد إخضاعهـا للتمحيـص بواسـطة آليـات خاصّـة بـكلّ علـم؛ بـل عليهـا، في نظـره، أن تسـتمدّ مشروعيتهـا مـن خدمـة العلـوم «النقليـة» وتطبيـق أوامـر الشريعـة

يكن يطّلع على إنجازات علماء الفلك والبصريات الذين عاشوا في البيئة الإسلامية في عصره، أمثال قطب الدين الشيرازي وكمال الدين الفارسي ونظام الدين النيسابوري وغيرهم؛ ربّما بسبب كون هؤلاء حنفيين و/ أو ماتريديين أو فلاسفة!

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 323؛ 2005، ص 437. ويستمرّ: «فإنّا رأينا تجارب الأطبّاء على **غير مِنوالهم**، وعلمنا صدقها كثيراً. وليس القصد إلّا الإعلام **بفساد** تأصيلهم فقط؛ وإلّا، فالأطبّاء في تجاربهم **أسَدُّ** حالاً منهم [...]» (2003، 323؛ 2005، 437 - 438). وبأسلوب ملؤه السخرية يقول عن كتابات جالينُس: «[...] أو نحو ذلك من **الحكايات** التي ملأ بها جالينوس **كتابَه**. وليس في هذه شيءٌ من المتواتر؛ وإنْ قُدِّر أنّ غيره جرّب أيضاً فذاك خبر واحد» (2003، 323؛ 2005، 437). يعتبر علي سامي النشار ابن تيمية صاحب نظر في التجريب الطبّي، فيقول: «ورأينا ابن تيمية -مؤرّخ المنهج الاستقرائي الإسلامي- يخوض في التجريبيات، ويقرّر أنها طريق العلم، وبخاصة في الطبّ» (**مناهج البحث عند مفكري الإسلام** (1947)، بيروت: دار النهضة العربية، ط 3، 1984، ص 335). ما معنى: «مؤرخ المنهج الاستقرائي»؟ و «المنهج الاستقرائي الإسلامي»؟ وما معنى «يخوض في التجريبيات»؟ بل ليست لابن تيمية حتى المعرفة العلمية الأوّلية في الطب.

2 - كتـب الغـزالي: «[...] بـل المـادة الصحيحـة التـي تُسـتعمل في النظر كلُّ أصـل معلوم قطعـاً إمّا بالحـسّ أو بالتجربة أو بالتواتـر الكامـل أو بـأوّل العقـل أو بالاسـتنتاج مـن هـذه الجملـة» (**القسـطاس المسـتقيم**، 54). وكتب ابن تيميـة: «فتبيَّن أن القضايـا الحسـية والمتواتـرة والمجرَّبـة قـد تكـون مشـترَكة، وقـد تكـون مختصّـة. فـلا معنى للفـرق بأن هـذه يحتجّ بها عـلى المنـازع دون هـذه» (**الـردّ**، 2003، 83؛ 2005، 140). إنمـا يضـع ابـن تيميـة التواتـر في مرتبـة أعلى، لأن المحسوسـات والمجرّبـات قـد تختلـف من شـخص لأخـر، زيادة على تفـاوت الأذهان. وفي سـياق آخر كتـب: «القضيةُ قد تكـون ضروريةً لزيـدٍ نظريـةً لعمـرو؛ وكذلـك غـير ذلـك مـن القضايـا، قـد تكـون المتواتـرةُ لهـذا محسوسـةً لهـذا، والمجرَّبـةُ لهـذا معلومةً بالاسـتدلال لهـذا، ونحـو ذلـك» (**الـردّ**، 2003، 351؛ 2005، 471).

الثابتة بالتواتر. فهو يقرّ بصواب البناء المفهومي لبعض العلوم وقوّة آلياتها البرهانية؛ إذ هي «يقينية» و«مطّردة»؛ لكنه يحصر دورها في مجال عملي ضيّق.

إن نظرة ابن تيمية إلى العلوم التجريبية والفرائض والمواقيت تقف عند الوصف الخارجي العامّي. فهو يقرّ بأنها مفيدة إذ هي تطبيق لعلوم الحساب والهندسة، وأيضاً هي مُسلِّية؛ لكن طرائقها بعيدة، حيث يمكن الاستغناء عنها بالعودة إلى النصوص الدينية. «وكذلك كثير من متأخري أصحابنا يشتغلون وقت **بطالتهم** بعلم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة، ونحو ذلك، لأن فيه **تفريحاً** للنفس، وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط»[1]. ونفس الموقف يتّخذه ابن تيمية من علم الجبر؛ إضافة إلى فقر معرفته بالتطور التاريخي لهذه العلوم. ولا يبذل مجهوداً للتمييز بين التقاليد الفكرية في العلوم وارتباطاتها التاريخية بالمذاهب الفلسفية والعقدية[2]. وكان لهذا النقص في التكوين العلمي أثر على تقييمه للعلوم، ولاحقاً على تكوين تلاميذه وأتباعه ومواقفهم.

كل العلوم شهدت تراكمات وتحوّلات لم يكن بمقدور ابن تيمية أن يدرك مفاهيمها وسيروراتها، وإن كانت تحوّلات المنطق بطيئة بالمقارنة مع تحوّلات علوم الجبر والفلك والبصريات والميكانيك والطبّ. ويفترض أن لا يُرى في المنطق مجرّد قوالب قياسية جامدة؛ فالأشكال والأضرُب وآليات تحويل بعضها إلى بعض حصيلة اجتهاد معيّن في لحظة تاريخية محدودة، وليست منتهى التجديد ونهاية كلّ اجتهاد. ومناقشة دور الرابطة القضوية إن كانت مستقلة أو تابعة للمحمول ومسألة تسوير المحمول ومدى جواز إضافة مقدمة أخرى ومسألة ضرورة تكرار الحدّ الأوسط أو عدم ضرورته، هي التي أدّت إلى إعادة النظر في بنية القضية وفي فكرة الحمل بالذات، عند منتصف القرن

---

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 116؛ 2005، ص 178. إن الداعي إلى الانشغال بهذه المجالات، في نظر ابن تيمية، هو مجرّد اللعب وتزجية الوقت؛ وهذا الأمر يجعل منها معارف غير نافعة، بل مُضرّة. والبديل الصائب في نظره هو ما يُنسب للسلف. فيضيف مباشرة: «وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: "إذا لَهوتُم فالْهوا بالرمي، وإذا تحدثتُم فتحدّثوا بالفرائض". فإن حساب الفرائض علم معقول مبني على أصل مشروع، فتبقى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع. لكن ليس هو علماً يطلب لِذاته، ولا تكمُل به النفسُ» (ن ص).

2 - مثلاً، يحشر ابن الهيثم وابن سينا والسهروردي في نفس الخانة ولا يهتمّ بالاختلافات البيّنة بين المفكرين= الثلاثة. ويضع ثابت بن قرّة وأبا معشر البلخي في نفس الخانة، رغم البون الشاسع بين اهتماماتهما. أنظر كتابه **الرسالة الصفدية**، بيروت: دار ابن حزم، 1424/2004، ص 33 - 98...

التاسع عشر. وقد ساهم ابن تيمية في نقض المنطق، لكن من المغامرة القول إن النقد التيْمي سبق تصورات المناطقة المعاصرين أو أسّس لمنهج العلم الحديث[1].

8- جدوى النقض التيْمي للمنطق

من المتعارف القول إن «الأمور الدقيقة -سواء كانت حقاً أو باطلاً، إيماناً أو كفراً- لا تُعلم إلّا بذكاء وفطنة»[2]. لكن النظر المنطقي يطمح إلى محاولة الكشف عن آليات التعقيل والتدليل وتحليل تشابك الأدلة للتمييز بين الصحيح والباطل، أو بين الضعيف والقويّ. وإذا فشل القياس الأرسطي في ذلك، فلا يلزم عن ذلك اتّهامُ المحاولين بالفساد والضلال، بل يجدر انتقاد محاولاتهم وبحث عن بدائل أوثق. ويبدو أن ابن تيمية حريص على الطعن في المنطق اعتباراً أنه من تأسيس المعلّم ارسطو المنتمي، في نظره، «لمبتدعة الصابئة»[3]. والحق أن أرسطو وضع نمطاً محدّداً في النظرية المنطقية، وهناك أنماط مغايرة تتعارض مع ما أتى به، مثل ما فعل الرواقيون وجالينُس، إضافة إلى «منطق» الرياضيات؛ ويمكن للناظر في المنطق أن يبلور أفهاماً أقرب من طرائق التعقيل والتدليل الطبيعية وأنسب للفاعلية التعقيلية في العلوم. ففي زمن أرسطو بلْوَر أودُكْسُس وتلاميذُه هيكل الأركان الذي تقوم عليه الرياضياتُ بآليتيْها: التحليل والتركيب، وهما متداخلتان ومتكاملتان، ومحتوياتها: التعريفات والبديهيات والمسلّمات والمبرهنات. ولا يلتفت ابن تيمية إلى آليتي الرياضيات، وقد كتب فيهما إبراهيم ابن سنان وابن الهيثم. بينما هو

1 - كتب علي سامي النشار مشيداً بكتاب ابن تيمية الأساسي في نقد المنطق: «نحن "إزاء محاولة متكاملة لنقد المنطق الأرسطي على أسس منطقية [...] فنحن إزاء هجوم على منطق ارسطو بسلاح المنطق"؛ ثم "بإزاء أكبر محاولة لنقد المنطق الأرسطي؛ وهي ليست محاولة نقدية هدمية فحسب، ولكنها تعارضه بمنطق مادّي. كان ابن تيمية رائداً لكل الاتجاهات الحديثة في نقد منطق ارسطو من ارجانون فرنسيس بيكون إلى المنطقية الوضعية لدى ستيبنج وكارناب وغيرهما"» ("الردّ على المنطقيّين"، مجلة **حكمة**، 1966، (105 - 117)، ص 106، 107). هذه مبالغة متعسّفة. نعم، ما من شك أن ابن تيمية أبرزَ مكامن النقص في نظرية القياس الأرسطية. ثم إن القول بأن تلك النظرية تميّز الذهنية اليونانية وأن الذهنية الإسلامية تتميّز بنظرية منطقية مغايرة كليّاً، يؤدّي إلى إقرار بوجود ذهنيات ذات خصائص ثابتة لا تتغيّر، وهو تصوّر ماهاني غير تاريخي. فقد كتب النشار: «فكانت عبقرية ابن تيمية لا في نقد المنطق الأرسطاليسي فحسب، وإنما في استخلاص منطق يعبّر عن خصائص العقلية الإسلامية ويحمل طابع الحضارة فيها» ("الردّ على المنطقيّين"، ص 116).

2 - ابن تيمية، **كتاب المنطق** (الجزء التاسع من **مجموعة الفتاوى**)، ص 8.

3 - ابن تيمية، **نقض المنطق**، 1951، ص 171؛ 1999، ص 138.

حريص على ضبط تركيب الأحكام والعبارة في الخطاب الديني؛ إذ يعتبر النظر ملزماً بالأخذ بأسباب الاتساق والابتعاد عن التناقض في ترتيب الأدلة، لكن في ظل الإيمان، بتصوّره. يقول: «والأقوال إذا حُكيت عن قائلها أو نُسبت الطوائف إلى متبوعها فإنما ذاك على سبيل التعريف والبيان؛ وأمّا المدح والذمّ والمُوالاة والمُعاداة فعلى الأسماء المذكورة في القرآن العزيز، كاسم المسلم والكافر، والمؤمن والمنافق، والبرّ والفاجر، والصادق والكاذب، والمصلح والمفسد، وأمثال ذلك. وكون القول صواباً أو خطأ يُعرف بالأدلّة الدالّة على ذلك المعلومة بالعقل والسمع؛ والأدلّة الدالّة على العلم لا تتناقض، كما تَقدَّم»[1]. فلا يسلّم بأن العلوم قد تستحق أن تنال درجة من الاستقلال، ولو بمسافة ضيّقة.

من خلال بعض إقرارات ابن تيمية، يبدو وكأنه لم يتّخذ موقفاً نهائياً من القياس؛ إذ يقرّ بأن القياس ينتظم في النفوس بدون اطّلاع على مقرّراته، مثل ممارسة اللغة والشعر. لكنه يحصر حقيقة الاستغناء عن القياس في بعض الناس، خاصّة ذوي «نفوس الأنبياء والأولياء»، حيث «تفيض عليها المعارف بدون الطريقة القياسية»[2]. وعليه، إذا كانت قوّة النقد التيْمي تكمن في كونه كشف النقاب عن ثغرات نظرية القياس المشائية من خلال دراستها عن قرب، فإن أوجه ضعفها تتكشف عند الوقوف على انعدام مبادرة بنّاءة لتعويض النظرية المنقوضة. ولهذا

1 - ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، 1، ص 273. ويسترسل في القول: «والتناقض هو أن يكون أحدُ الدليلين يُناقض مدلولَ الآخر: إما بأن ينفي أحدُهما عينَ ما يُثبته الآخرُ؛ وهذا هو التناقض الخاصّ الذي يذكره أهلُ الكلام والمنطق، وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجهٍ يَلزم مِن صِدق إحداهما كذبُ الأخرى. وأمّا التناقض المطلق فهو أن يكون مُوجِب أحد الدليلين ينافي موجِب الآخر: إما بنفسه وإما بلازمه، مثل أن ينفي أحدُهما لازمَ الآخر أو يثبت ملزومَه؛ فإن انتفاء لازم الشيء يقتضي انتفاءه، وثبوتَ ملزومه يقتضي ثبوتَه» (273 - 274). «ومن هذا الباب الحُكمُ على الشيئين المتماثليْن من كل وجهٍ مؤثّرٍ في الحُكم بحُكميْن مختلفين؛ فإنّ هذا تناقض أيضاً؛ إذ حُكمُ الشيء حُكم مِثله؛ فإذا حُكِم على مِثله بنقيض حكْمه كان كما لو حُكم عليه بنقيض حُكْمه» (274). «وضِدّه: الاختلاف الذي هو التناقض والتعارض. فالأدلّة الدالّة على العِلم لا يجوز أن تكون متناقضةً متعارضةً؛ وهذا ممّا لا ينازع فيه أحدٌ من العقلاء. ومَنْ صار مِن أهل الكلام إلى القول بتكافؤ الأدلّة والحيْرة فإنما ذاك لِفساد استدلاله إمّا لِتقصيره وإمّا لِفساد دليله؛ ومِن أعظم أسباب ذلك الألفاظُ المجمَلةُ التي تَشتبه معانيها» (274 - 275).

2 - ابن تيمية، **كتاب المنطق** (الجزء التاسع من **مجموعة الفتاوى**)، ص 8. ويسترسل: «والقياس ينعقد في نفسه {أي الحكيم بالطبع} بدون تعلّم هذه الصناعة، كما ينطق العربي بالعربية بدون النحو، وكما يقرض الشاعر الشِعر بدون معرفة العروض. لكن استغناء بعض الناس عن هذه الموازين لا يوجب استغناء الآخرين، فاستغناء كثير من النفوس عن هذه الصناعة لا ينازع فيه أحد منهم» (ن ص).

يمكن الإبداء بعدّة ملاحظات على موقف ابن تيمية من المنطق كما يلي:

1) انتقادات ابن تيمية تركّزت على نظرية القياس الأرسطية. فإذا اعتبرنا مسألة عدد المقدمات، ففي التدليل يتعلّق الأمر بمحاولة الكشف عن كل المقدمات المضمرة المفترضة التي تتدخّل في العملية التعقيلية المركّبة؛ وههنا يكون القياس الحملي نموذجاً كما أن القياس الشرطي نموذج آخر، والنظرية المؤلفة منهما نموذج، ونظرية التدليل الحجاجية نموذج آخر؛ وهلمّ جراً، ولا نهاية للنماذج. (نعتبر التعقيل فاعلية «داخلية» للذهن، والتدليل فاعلية «خارجية» تعبّر عن التعقيل في لغة معيّنة، طبيعية أو صورية).

2) ركز ابن تيمية على الوعاء الفلسفي الذي تبلور فيه المنطق، بما يحمله من حمولة مذهبية قابلة للأخذ والردّ، وغضّ الطرْف عن إمكان استلال البنية الصورية للمنطق من مختبَرها السابق؛ وكان ابنُ قُرّة قد أشار إلى عدم ضرورة أن يكون عدد المقولات الفلسفية عشرة... وقال ابن سينا بإمكان دراسة المنطق بمعزل عن مقدّماته الفلسفية، وأكّد الغزالي على حياده؛ أي أن المنطق سار يبتعد عن وعائه اللغوي وسياقه الفلسفي تدريجياً؛ وهو ما يفتح الباب لتناول مسائله باستقلال (نسبي) عن المذهبيات. لكن ابن تيمية يهمل إعادات البناء للمنطق، تلك التي قام بها النُّظّار خلال قرون.

3) أهمل ابن تيمية الآليات الأخرى في التدليل والجدل، التي تطرّق لها ارسطو والقدماء في أبواب الجدل والخطابة والقانون. وفعلاً، فإن النموذج القياسي ذو طابع صناعي غير قادر على الإفصاح عن تعقّد فاعلية التعقيل وعلى تفسير غنى العملية التدليلية الطبيعية. وإذا بانت في النموذج الحملي عيوب فالأمر عادي لأنه من النماذج الأولى أو النموذج الصريح الأوّل. إذ لم يعتبر ابن تيمية المنطق بحثاً في آليات الاستدلال، محكوماً بالتطوّر؛ في حين يزعم أن نموذج المتديّن في التدليل أوسع من نموذج منطق القياس، بدون متابعة تقصّي.

4) لم ينتبه ابن تيمية إلى أن معارضة القياس الصوري كان يمكن أن تكون انطلاقاً من المتن الأرسطي بالذات، مثل فحص آلية الافتراض (ecthèse) الأرسطية

عنـد استكشـاف المجهـول؛ كـما لم يتسـاءل عـن قـوّة البرهـان بالخلـف وفعاليتـه العمليـة والتداوليـة، خاصّـة وأن الرياضيـات القديمـة عوّلـت عليـه كثـيراً. ثـم أهمـل التسـاؤل عـن الدواعـي التـي جعلـت أرسـطو يعتـبر برهـان الخلـف برهانـاً ضعيفـاً. (فعـلاً، يسـتعمل المناطقـة برهـان الـردّ إلى المحـال (برهـان الخلـف) في القيـاس لتحويـل ضرب إلى آخـر، لكـن هـذا غـير برهـان الخلـف المسـتعمل في الرياضيـات).

5) أكّـد ابـن تيميـة عـلى أن القيـاس المنطقـي شـأن ذهنـي ولا علاقـة لـه بمجريـات العالَـم الخارجي. هذا صحيح بنسـبة مهمّة. ومشـكلة المشـائين المقلّدين أنهـم حاولوا دائماً ربـط المنطـق بمـا هـو خارجـه، فكانـت الحصيلة هـي الإقحـام المتعسّـف العقيـم للمنطق في مـا لا يعنيـه. إلّا أن أبـا العبـاس لم يقـرّر بوضـوح كـون المنطـق الصوري يهتمّ بالتماسـك الداخـلي بـين العبارات القضوية؛ بـل بالعكس، يتّهم المناطقة بالإخـلال بمبدإ عدم التناقض.

6) لم يهتـم ابـن تيميـة بتدقيقـات ابـن سـينا والفخـر الـرازي والخونجـي والكاتبـي والأرمـوي وتعليقاتهـم، وفتحهـم لمسـائل في البرهـان والجـدل لا تنضبـط انضباطـاً تامّـاً لمقتضيـات الفلسـفة المشـائية. فلـم يتفاعـل مـع بعـض ملاحظـات المناطقـة الذين عاشـوا خـلال القـرن السـابع الهجـري، وكأن هـؤلاء لم يأتـوا بـشيء مفيـد. وقـد ذكـر أحيانـاً ابـنَ واصـل، لكـن لم يذكـر كتاباتـه في المنطـق.

7) تأكيـد ابـن تيميـة عـلى مكانـة التمثيـل امتـداد لمـا أتى بـه الفقهـاء واللغويـون والأصوليـون مـن قبلـه؛ لكنـه لم يضـع الأصبـع عـلى تداخـل الآليـات العقليـة، وعـلى كـون التمثيـل والاستنباط لا ينفـي أحدُهـما الآخـر؛ بـل إن أحدهـما امتـداد للآخـر، كـما هـو الأمـر في تداخـل الحـدس والبرهـان؛ بـدون حاجـة إلى الحديث عـن الضلال والفسـاد. ولقد حـصر مهـامّ آليـات التمثيـل في كونهـا سـنداً لمسَـلَّمات المعتقـد الإسـلامي السـنّي، ولم يـر فيهـا سـيرورة نقـلات لتوليـد الفرضيـات مـن منطلـق المتـاح مـن المعـارف العقليـة لغـرض استكشـاف المجهـول.

8) يَعدّ ابنُ تيمية الحسـاب والهندسـة والجبر في مقام مماثل لمقام المنطق الصوري، اعتبـاراً أن العلـم الريـاضي شـأن ذهنـي غـير ذي صلـة بالعالَـم الخارجي. كتـب: «وقد ذكر كثـير مـن متأخـري الفقهـاء مسـائل، وذكـروا أنها لا تنحـلّ إلّا بطريـق الجـبر والمقابلة. وقد

بيّنّا أنه يمكن الجواب على **كل** مسألة شرعية جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم بدون حساب الجبر والمقابلة، وإن كان أيضاً حسابُ الجبر والمقابلة صحيحاً»[1]. فهو يقرّ بصحّة البناء البرهاني لهذه العلوم، لكن يفضّل أن تُهمَل وتُترك خارج الفعل اليومي والفقهي. إذ في نظره أن هذه العلوم تمرين ذهني غير نافع. وفعلاً كتب: «وأمّا الرياضي المجرّد عن المادّة كالحساب والهندسة فهذا حق في نفسه، لكن ليس له معلوم في الخارج»[2]. فلا يدرك خصوصيات العلوم الرياضية منهجاً وتهيّؤاً لتأطير التجريب العلمي واقتراح سلاسل من الأعداد الطبيعية والمربّعة والمكعَّبة والأوّلية لتفسير الانتظام في ظواهر الطبيعة. وقد كان هذا سارياً منذ إقليدس وأرخميدس إلى ابن الهيثم والبيروني وقطب الدين الشيرازي وكمال الدين الفارسي. ولم يتمكّن ابن تيمية من الوقوف عند هذا التفعيل المنهجي للرياضيات لأن تكوينه فيها ضعيف جداً؛ ورغم ذلك، لا يتردّد في إبداء موقف مناوئ لها[3].

9) تكوين ابن تيمية في علمي الطب والفلك وما قرب منهما، ضعيف ولا شك؛ ورغم ذلك يقدّم نصائح في ذلك. والمفارقة أنه يؤكّد على أهمية تجربة الجزئيات، لكنه يبخّس العلوم القائمة على التجريب والتتبّع والرصد. ويجزم أن اختلاف الآراء في علم الفلك مثلاً علامة على التخبّط، مشيراً إلى الفلاسفة وكأنهم هم الحجّة في الهيئة؛ مثل ما كتب: «وأما سائر طوائف الفلاسفة، فلو حُكي اختلافهم في علم الهيئة وحده لكان أعظم من اختلاف كل طائفة من طوائف أهل القِبلة، والهيئة علم رياضي حسابي هو من أصحّ علومهم؛ فإذا كان هذا اختلافهم فيه فكيف اختلافهم في الطبيعيات أو المنطق؟ فكيف بالإلهيات؟»[4].

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 212؛ 2005، ص 302.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 245؛ 2005، ص 344. وأيضاً: «فمن لم يعرف إلّا الكلّي المشترك لم يعرف شيئاً من الموجودات التي هي في نفسها موجودات، وإنّما علِم أمراً كلياً لا يكون كلياً إلّا في الأذهان لا في الأعيان» (2003، 400؛ 2005، 521).

3 - كل الحنابلة، والأغلبية الساحقة من المالكية وكثير من الشافعية لا يهتمون بالعلوم العقلية، حيث لا يميّزون بين علم الفلك والتنجيم، فيقرّرون أموراً غير صائبة. مثلاً ابن الجوزي (وف 597/1200) يقول عن ارسطو وأصحابه «زعموا أن الأرض كوكب في جوف هذا الفلك، وأن في كل كوكب عوالم كما في هذه الأرض» (**تلبيس إبليس**، ص 53)، وينسب لجالينُس القول إن «زحل وحده قديم»! (ص 82).

4 - ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج 1، ص 157 - 158. ويضيف، بناءً على أقوال الأشعري والباقلاني والشهرستاني: «فكلامهم في العلم الرياضي -الذي هو أصحّ علومهم العقلية- قد اختلفوا فيه اختلافاً لا يكاد يُحصى؛ ونفس الكِتاب الذي اتّفق عليه جمهورُهم -وهو كتاب **المجسطي** لبطليموس- فيه قضايا كثيرة لا يقوم عليها دليل صحيح، وفيه قضايا ينازعه غيره فيها، وفيه قضايا مبنية على أرصاد منقولة عن غيره تقبل =

10) لقد أدرك ابن تيمية ارتباط التدليل بمستويات التعرّف لدى الناس، وأن التدليل يمكن أن يتّخذ صوراً وصيغاً متعددة، ليست بالضرورة متعارضة، ولكن تقبل إعادة السبك من خلال العرض والاعتراض. فليست أوضاع كل الناس بإزاء أوائل المعارف متكافئة؛ فقد يأخذ البعض حكماً باعتباره من قبيل المحسوس، بينما يثق به آخر اعتباراً لتداوله من قِبل الجماعة، ويعدّه آخر بأنه حاصل تأمّل. ولا يترجِم القول اللفظي كلَّ العمليات التي تجري في الذهن، لهذا يجدر التفريق بين ما يجري في الذهن (التعقيل) وما يصدر عنه إلى العموم باللفظ (التدليل). كتب ابن تيمية: «ولهذا كثيرٌ من الناس لا يحتاج في ثبوت "المحمول" لـ"لموضوع" إلى دليل **لنفسه**، بل **لغيره**. ويبيّن ذلك لغيره بأدلّة هو غنيٌّ عنها، حتى يضرب له أمثالاً، ويقول له "أليس كذا؟"، "أليس كذا؟"؛ ويحتجّ عليه من الأدلّة العقلية والسمعية بما يكون "حداً أوسط" عند المخاطَب ممّا لا يحتاج إليه المستدِلُّ. بل قد يَعلم الشيءَ بالحسّ ويستدلّ على ثبوته لغيره بالدليل»[1]. لكنه لم يركّز اهتمامه على مسائل المنطق لتسديدها، لأن مشاغله المذهبية أخذت لبَّه.

لهذا، ربّما جاز القول إن النقض التيْمي للمنطق لم يفتح باباً للتجديد المنطقي، ولم ينتبه إلى إمكان وجود آليات برهانية أخصب للعلوم؛ بل قرّر أن على المنطق إمّا أن يكون خادماً للمذهب الحنبلي أو خادماً للضلال، مستبعِداً إمكان حصول المنطق على كيان ذاتي مستقلّ (نسبياً).

9- منطق اللزوم

فاعلية التدليل في نظر ابن تيمية تتّبع مسالك عادية من قبيل ما فطر عليه الأفراد، مع تفاوت بحسب الخبرة. وفعلاً، ففي الخطاب العادي، يورد المتحدّث

الغلط والكذب» (158). كلام ابن تيمية هذا بعيد عن التاريخ الفعلي للمعارف؛ والحقّ أن تعدّد الفرضيات وتنافسها هو ما يدفع النُّظّار إلى التقصّي والتمحيص؛ وليس للبحث نهاية.

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، 77؛ 2005، 133. بل قد يتعرّض إخراجُ ما في «العقل» إلى المتلقّي لتغيير في ترتيب الأحكام، تقديماً وتأخيراً، خاصّة وهيئة الجملة اللغوية تفرض ترتيبها عند التبليغ وفي التواصل جملةً. لكن ابن تيمية لا يختار الأمثلة المناسبة، والمثال المقدَّم يبدو ناقص البيان: «وهذا أكبر من أن يحتاج إلى تمثيل. فما أكثر مَن يَرى الكواكبَ ويرى الهلالَ وغيرَه، فيقول "قد طلع الهلال". وتكون هذه القضية له حسّيّةً، وقد تكون عند غيره مشكوكاً فيها أو مظنونةً أو خبريةً؛ بل قد يظنّها كذباً إذا صدّق المنجّمَ الخارصَ القائل: "إنه لا يُرى"» (2003، 78؛ 2005، 133).

كلامه بعبارات: «إذا ... فإن»، أو في صيغ لغوية أخرى قريبة؛ وحتى في العلوم، يرد الخطاب بصيغ قريبة منها. إنما يتعرّض الخطاب العلمي للتهذيب والتقويم، لكي تتمتّن عبارتُه وتتعالق قضاياه، تجنّباً لتأويلات متعارضة، قبل أن يُلبس الخطابُ العلمي لباساً استنباطياً مضبوطاً. إذن، كل استدلال يمكن التعبير عنه بعلاقة اللزوم. يقول: «إن الدليل هو ما يستلزم الحكمَ المدلولَ عليه، كما تقدّم بيانُه. ولمّا كان الحدّ الأوّل مستلزماً للأوسط، والأوسطُ للثالث، ثبت أن الأوّل مستلزم للثالث. فإن ملزوم الملزوم ملزوم، ولازم اللازم لازم. فالحكم لازم من لوازم الدليل، لكن لم يُعرَف لزومُه إيّاه إلّا بوسَط بينهما، والوسَط ما يقرن بقولك "لأنّه"»[1]. فعلاً، الأحكام تتركّب ويقوم الواحد منها على الآخر في ترابط ينقل العلاقة من السابق (منطقياً) إلى اللاحق الناتج عنه. وهذا مبدأ التعْدِية الذي صيغ بطرق مختلفة لدى السابقين؛ وابن تيمية يقرّ بأن اللجوء إلى التصريح بالوسط بين الحدّين الأوّل والثالث قد تستدعيه الحاجة إلى معرفة ذلك الذي يقرن بينهما، إن كان أحد الملزومين غير بيّن. «وإن كان أحد الملزومين غيرَ بيّن بنفسه احتاج إلى وسط. وإن لم يكن واحدٌ منهما بيّناً احتاج إلى وسطيْن. وهذا الوسط هو حدّ تكفي فيه مقدّمةٌ واحدة»[2]. ولعلّ «العقل» يستنتج بداهة أن العلاقة اللزومية «إذا ... فإنّ» تستلزم العلاقة «إذا لمْ ... فلا». فيؤكد ابن تيمية أن التفكير الطبيعي الفطري يجري من خلال التعرّف على مظاهر التماثل والاختلاف بين المُدرَكات والمعرَّفات. حيث كتب: «ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف»[3].

---

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 157 - 158؛ 2005، ص 233.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 158؛ 2005، ص 234. ولكن التحليل التيْمي يقفز من المنطق إلى مجال بعيد: «ولهذا لا تجد في سائر طوائف العقلاء ومصنّفي العلوم مَن يلتزم في استدلاله البيانَ بمقدّمتين لا أكثر ولا أقلّ، ويجتهد في ردّ الزيادة إلى اثنتين وفي تكميل النقص بجعله مقدّمتين، إلّا أهل منطق اليونان ومَن سلَك سبيلَهم، دون من كان باقياً على فطرته السليمة، أو سلك مسلك غيرهم، **كالمهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان**، وسائر أئمّة المسلمين وعلمائهم ونُظّارهم، وسائر طوائف المِلل» (2003، 161؛ 2005، 237).

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيين**، 2003، ص 305؛ 2005، ص 415. ويمثّل: «فإذا رأى الشيئين المتماثلين عَلم أن هذا مثل هذا، فجعَل حُكمهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك. وإذا حكم على بعض الأعيان ومثَّله بالنظير وذكَر المشترك كان أحسن في البيان؛ فهذا قياس الطرد. وإذا رأى المختلفيْن كالماء والتراب فرّق بينهما؛ وهذا قياس العكس» (2003، 305؛ 2005، 415 - 416. في 2003 ورد «حكمها» عوض «حكمهما»؛ وفي 2005، «المماثلين» عوض «المتماثلين»، «النظر» عوض «النظير»).

وقد أصاب ابن تيمية عندما أبرز كون الاستدلال يتّخذ صورته العادية في وجود أو عدم وجود علاقة اللزوم بين المقدّمة والنتيجة. «فالمقصود أن كل ما كان مستلزِماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له فإنه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له، سواء كانا وجوديَيْن أو عدميَيْن، أو أحدهما وجودياً والآخر عدمياً. فأبداً الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل»[1]. بالتأكيد أدرك ابن تيمية لبّ فاعلية الاستدلال، إذ كان هذا يجري حسب مدى عِلم الجماعة الفاعلة بأوّليات ومسلّمات المطالب المراد البرهنة عليها. ويستمر في قوله: «ثم قد يكون الدليل مقدّمةً واحدة، متى عُلمت عُلم المطلوب؛ وقد يحتاج المستدِلّ إلى مقدّمتين، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدّمات، وأربع، وخمس، وأكثر؛ ليس لذلك حدٌّ مقدَّر يتساوى فيه جميعُ الناس في جميع المطالب؛ بل ذلك بحسب علم المستدِلّ الطالب بأحوال المطلوب والدليل ولوازم ذلك وملزوماته»[2]. وتلك الحاجة متناسبة مع قدرة الفاعل على التعرّف على الخطوات المؤدّية من المقدمة، أو المقدمات، إلى النتيجة. لكن ابن تيمية لم يتعرّف على سبل اشتغال اللزوم في الميادين العلمية المختلفة. ففعلاً، تطول البرهنة أو تقصر، لا فقط بالنظر إلى حاجة المستدِلّ، أو الموجَّه إليه الاستدلال، بل أيضاً حسب الحال الذي يكون فيه مستوى نموّ الميدان العلميّ الذي يتمّ الاستدلال في نطاقه.

وتبيّن دوام علاقة اللزوم يسمح بتبيّن الاطّراد في حصول الظواهر أو عدم حصولها، ويبيّن ذلك أن الاستدلال فاعلية تتبّع مسترسلة، لا إصداراً لحكم نهائي دفعة واحدة. وقد أدرك ابن تيمية أهمية عاملي المناسبة والدوران في الدليل عند متابعة اعتبار الأشياء قصد الكشف عن انتظامها أو عدمه؛ إنما عبارة ابن تيمية كثيفة قد

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 207؛ 2005، ص 294. وكتب في مكان آخر: «فالمدلول لازم للدليل. فمتى تصوّرَ الإنسان الدليل ولزومَ المدلول له تصوّرَ المدلول. [...] فأما مجرّد الدليل بدون تصوّر لزوم المدلول له فلا يحصل به العلمُ. واللوازم البيّن لزومُها للدليل تُعلم بمجرّد العلم به وبلزومها له؛ واللوازم الخفيّة التي يفتقر العلم بلزومها إلى وسطٍ، وهو دليل ثانٍ على اللزوم، يقف على ذلك. والأذهان في هذا متفاوتة. فقد يحتاج هذا الذهن في معرفة اللزوم إلى وسطٍ وهو الدليل، والآخر لا يحتاج إليه» (2003، 281؛ 2005، 387).

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 207؛ 2005، ص 294. وكتب متوسّعاً: «والمقصود هنا أن الحقيقة المعتبَرة في كل برهان ودليل في العالَم هو اللزوم. فمَن عرف أن هذا لازم لهذا استدلّ بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ "اللزوم" ولا تصوَّر معنى هذا اللفظ. بل من عرف أن كذا لا بدّ له من كذا، أو أنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد علم اللزوم. كما يعرف أن كل ما في الوجود فهو آية لله، فإنه مفتقر إليه محتاج إليه، لا بدّ له منه، فيلزم من وجوده وجودُ الصانع» (2003، 209؛ 2005، 296).

تحتاج إلى تفصيل للذي لا يستطيع تبيّن صلب التفسير التيْمي في عبارته الوجيزة. فكتب: «وذلك أن التجربة تحصُل بنظَره {الإنسان} واعتبارِه وتدبُّرِه، كحصول الأثر المعيَّن دائراً مع المؤثِّر المعيَّن دائماً؛ فيرى ذلك عادةً مستمرّةً، لا سيما إنْ شعَر بالسبب المناسِب؛ فيضُمَّ المناسَبةَ إلى الدوران مع السبر والتقسيم. فإنه لا بدّ في جميع ذلك من السبر والتقسيم الذي ينافي المُزاحِم. وإلّا فمتى حصَل الأثرُ مقروناً بأمريْن لم تكن إضافتُه إلى أحدهما دون الآخر بأوْلى من العكس، ومن إضافته إلى كليهما»[1].

إذن، تصوّر ابن تيمية للاستدلال مستند إلى تحليل للفاعلية التدليلية، في مجالات الفكر المختلفة، وعلاقة اللزوم هي المعبّرة فعلاً عن فاعلية التعقيل والتدليل. إنما يمكن إبداء ملاحظات حول اللزوم التيْمي:

1) فكرة التعبير عن الاستدلال بعلاقة اللزوم ذات تاريخ؛ وتعريف القياس الصحيح لدى القدماء يأتي بصيغة **لزوم**. وقواعد الاستنتاج لدى الرواقيين تأخذ صيغة لزوم. وابن سينا والغزالي والفخر الرازي وابن واصل وغيرهم يستعملون مفهوم اللزوم في حديثهم عن الاستدلال الصحيح. والأستاذ طه على حقّ في التأكيد على مركزية مفهوم اللزوم في منطق ابن تيمية، لكن قوله «بأن ابن تيمية كان **سبّاقاً** إلى ما استقرّ عليه المناطقة المحدثون في تعريف المنطق، إذ عرّفوه بأنه "عِلم اللزوم" [...]»[2]، فيه مبالغة. وقد ناقش المناطقة مسألة قيام أو تحقّق اللزوم إن كان يتوقف على المطابقة مع الخارج أو أنه علاقة عقلية فقط. وهذا ابن واصل يناقش الفخر الرازي: «اللزوم الذهني، تارة يُراد به أنّه الذي يجب حضورُه في الذهن عند حضور مَلزومه، وتارة يراد به أنه الذي إذا حضر هو وملزومُه في الذهن جزَم الذهنُ باللزوم بينهما؛ والأوّل أخصّ من الثاني وهو المعتبَر في دلالة الالتزام، إذ به يتحقق الانتقال من الملزوم إلى اللازم دون الثاني»[3]. ويؤكد طه على معرفة ابن تيمية للخصائص الأساسية للزوم، قائلاً: «فقد استثمر خاصية التعدي لهذه العلاقة معبّراً

---

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، 79؛ 2005، 134 - 135.

2 - طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 1994، ص 351. مثلاً، نقرأ لدى الغزالي: «كما أن القول اللازم عنه يسمى قبل اللزوم "مطلوباً" وبعد اللزوم "نتيجة" [...] بل مِن شرطه أن يكون بحيث إذا سُلِّمت قضاياه **لزم** منها النتيجة» (**معيار العلم**، ص 131). والغزالي أخذ من السابقين.

3 - ابن واصل الحموي (وف 697/1298)، **نخبة الفكر في تثقيف النظر**، مخطوط بينك 103 (جامعة يال)، ص 6 ب. إنما ابن تيمية يذكر ابنَ واصل كمتفلسف ولا يذكره كمنطقي.

عنها، نُزُلاً، بقوله إن لازم اللازم لازم، أو، صُعُداً، بقوله بأن ملزوم الملزوم ملزوم [...]»[1].

2) الموجِّه المذهبي في فكر ابن تيمية هو استخدام مفهوم اللزوم في الإلهيات والفقهيات، ولا يهتمّ بآليات الاستدلال في العقليات المحضة. ورغم أنه يؤكد على كون قياسيْ الشمول والتمثيل ينطبقان في نفس المجال، واللزوم أوسع منهما، لم يبلور صراحة كون علاقة اللزوم درجات تتألف من التمثيل والبرهان معاً، متلاحميْن ومتكامليْن. وهذا التدرّج يؤثر في عدد الوسائط التي تجعل استدلالاً ما طويلاً أو مختصراً. ويمكن القول إن كل استدلال يكون طويلاً عند المبتدَإ، حيث يكون ممزوجاً بتداعيات وحدوس، ثم يُقصَّر، تشذيباً وتهذيباً، عند إعادة سبكه بعدياً، ومن خلال التعوّد.

3) لم ينتبه ابن تيمية إلى أن علاقة اللزوم هي أساس الاستنباط في العلوم الرياضية؛ وهي تتخذ شكلي التحليل والتركيب؛ وبرهان الخلف تحليل، لكن لطوله يدمج التركيب في طيّه. وبما أنه يبخّس من قيمة الرياضيات، إذ يعتبرها مجرّد ترويح عن النفس، فقد فاته تبيّنُ آلية الاستنباط الرياضي، باعتبارها أقوى الآليات البرهانية، وفي نفس الآن هي متداخلة مع الحدس؛ والحدس بالذات فاعلية تمثيلية-استنباطية بدرجات من القوة والضعف تتمّ في زمن أقصر. والتمثيل ذو مستويات من التراخي والنضج؛ وعندما يتقوّى يتحول إلى استنباط عبر تكرار العمليات وإعادة السبك (تقصير الطويل من الأدلة). ويبالغ الأستاذ طه في ما يرى أن «ابن تيمية أدرك إدراكاً **واضحاً** ما يُعرف اليوم باسم "مسألة اللزوم"»[2]، ويفسر في الهامش أن الأمر يتعلق بـ«مبرهنة الاستنباط» (deduction theorem)، التي عبّر عنها جاك هربراند. هذه المبرهنة حاصل بحث في أسس الرياضيات بلُغة المنطق الرياضي

1 - طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص 352. خاصية التعدية هذه ترد في نصوص المناطقة، كخاصية للقياس أو اللزوم، كثيراً قبل ابن تيمية. فهذا ابن واصل كتب: «اِعلمْ أن القياس المنتج يُنتج بطريق العرَض نتائجَ أخرى؛ من ذلك أنه ينتج الجزئيّ، لأنه لازمٌ للكليِّ اللازمِ عن القياس، **ولازم اللازم لازم**. فالجزئيّ لازم للقياس المنتج = الكلّيّ» (**نخبة الفكر في تثقيف النظر**، ص 128و128ظ). كما ورد هناك «مستلزم المستلزم مستلزم» (ص 161). وكذلك في نص آخر لابن واصل: **شرح ما استغلق من ألفاظ كتاب الجمل للإمام أفضل الدين الخونجي**، ص 25ظ، 44 و... وأيضاً، لدى ابن أشرف السمرقندي في **شرح القسطاس**، ورد «لازم اللازم لازم»، و«ملزوم الملزوم ملزوم» و«مستلزم المستلزم مستلزم»... وفي غيرها من النصوص قبل ابن تيمية.

2 - طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص 353.

الصورية عام 1930. أما ابن تيمية فإنه ينقص من شأن الرياضيات ويمجّ لغة المنطق الصورية؛ فكيف له حتى أن يفكر في الآلية-المفتاح في البرهان الرياضي.

4) يقرّر ابن تيمية أن اللزوم قد يتمّ التعبيرُ عنه بالأقيسة الاقترانية والاستثنائية. فقد كتب: «والمقصود هنا أن المطلوب هو العلم، والطريق إليه هو الدليل. فمَن عَرف دليل مطلوبه عرف مطلوبَه، سواءً **نظَمه بقياسهم أم لا**. ومن لم يعْرف دليله لم ينفعه قياسُهم»[1]. وقد تخفى ملامح كلا النمطين من القياس في الاستعمال، زيادة على ما لدور اللغة في عدم اتّضاح صور التدليل. ولهذا يؤكد ابن تيمية: «قياس الشمول **يَؤول في** الحقيقة إلى قياس التمثيل، كما أن **الآخر في الحقيقة يؤول إلى الأوّل**. ولهذا تنازع الناس في مسمّى "القياس".[...] وذلك أن قياس الشمول مبناه على اشتراك الأفراد في الحكم العامّ وشموله لها؛ وقياس التمثيل مبناه على اشتراك الاثنين في الحكم الذي يعمّهما. ومآل الأمرين واحد»[2]. ويؤكد رأيه هكذا: «**وقياس التمثيل يمكن جعلُه قياسَ شمول**. لكن قد يكون بيانُ صحّته محتاجاً إلى بيان إحدى مقدّمتيه، لا سيما الكبرى، فإنها هي في الغالب التي تحتاج إلى البيان»[3]. وأيضاً فقد كتب: «بخلاف هذا المقام الرابع، فإنّ كون القياس المؤلَّف من **مقدّمتين** يفيد النتيجة هو **أمرٌ صحيح** في نفسه»[4]. ويذكّر ابن تيمية بأن كلا النمطين من القياس «هما في الحقيقة من جنس واحد»[5]. فيجوز أن يُفهَم، مِن كلامه، أن قياس الشمول، رغم طابعه الصناعي، قد لا يكون خالياً من الفائدة، وإن لم يكن طريقةً مناسبة لاكتساب معرفة جديدة. لكن، إذا كان النمطان من

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 208؛ 2005، ص 296. ويستمر: «ولا يقال إن قياسهم يعرف صحيح الأدلّة من فاسدها؛ فإن هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم. فإن قياسهم ليس فيه إلّا شكلُ الدليل= وصورتُه. وأمّا كون الدليل المعيَّن مستلزماً لمدلوله فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنفي ولا إثبات. وإنما هذا بحسب عِلمه بالمقدّمات التي اشتمل عليها الدليلُ، وليس في قياسهم بيانُ صحّة شيء من المقدّمات ولا فسادِها. وإنما يتكلمون في هذا إذا تكلموا في موادّ القياس، وهو الكلام في المقدّمات من جهة ما يصدق بها. وكلامهم في هذا فيه خطأ كثير، كما نُبِّه عليه في موضع آخر» (ن ص). لكن التنبيه المشار إليه يرد في باب الإلهيات لا في العقليات القابلة للبرهنة والاختبار.

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 300؛ 2005، ص 409. وفصّل (بين الجملتين): "فقيل: «هو قياس التمثيل فقط»، وهو قول أكثر الأصوليين؛ وقيل: «قياس الشمول فقط»، وهو قول أكثر المنطقيين؛ وقيل: «بل القياسان جميعاً»، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلّمين".

3 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 202؛ 2005، ص 289.

4 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 205؛ 2005، ص 291.

5 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 193؛ 2005، ص 276. ربما كان هذا الترابط وراء الإبهام الكامن في استعمال مفردة «القياس»؛ وقد كتب رسالة في معنى القياس.

القياس متلازمين، ويؤول أحدهما إلى الآخر، ومن جنس واحد، فكيف يمكن عدّ أحدهما (التمثيل) نمطاً حميداً والآخر (الشمول) خبيثاً؟! والحال أن خاصيات التقسيم والطرد والعكس والتعدية يمكن أن تنطبق في قياسي التمثيل والشمول كما تنطبق في اللزوم. لكن أمثلة ابن تيمية ترجع دائماً إلى العقيدة الإيمانية؛ إذ يقرر أن الموازين والفطرة من الإيمان. حيث كتب: «وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس»[1]. فأبو العباس حريص على جعل المنطق خادماً للدين لا لتوليد معرفة علمية وفي ذلك لا يختلف موقفه كثيراً عن موقف الغزالي، بل ربّما جاز اعتبار الاختلاف بينهما من حيث حدّة الأسلوب فقط (إنما يترجم الأسلوب مزاج المستعمل). كتب: «والقرآن مملوء من ذلك [...] وإنما المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي، وأنها حقّ كما ذكر الله في كتابه. وليست هي مختصّة بمنطق اليونان، **وإن كان فيه قسط منها**. بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمِّنةُ التسويةَ بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، سواء صيغَ ذلك بصيغة قياس **الشمول** أو بصيغة قياس **التمثيل**. وصيَغُ التمثيل هي الأصل وهي أكملُ، والميزان: القدْر المشترك، وهو الجامع، وهو الحدّ الأوسط»[2]. من هذه العبارات، يتبيّن أن ابن تيمية مُدرك للمشاكل البنيوية لنظرية القياس السائدة لدى الفلاسفة. وانتباهه إلى إمكان صياغة الاستدلال في علاقة اللزوم للتعبير عن الاتفاق بين المتماثلين والفرق بين المختلفين بالطرد والعكس دليل على نظر ثاقب. لكن يصعب التخلّص من المنطق السائد، لأن التخلّص يتطلب بلورة أوّليات نظرية أخرى لتأخذ مكانها؛ فلا يمكن أن يُعدم النظر في آليات الاستدلال، ولا يمكن العيش بدون نظرية منطقية مهما تكن هشّة.

5) تأكيد ابن تيمية على كون القياس المـمارَس فعلاً -وأغلب حالاته من قبل آليات قياس التمثيل- متعلّقاً بالجزئيات المعيَّنة علامة بارزة في النزعة الإسمانية

---

1 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 306؛ 2005، ص 416. ويستمر: «فإنه لمّا أهلك المكذِّبين كان من الاعتبار أن يَعلم أنّ مَن فعلَ ما فعلوا أصابه ما أصابهم، فيتّقي تكذيبَ الرُسل حذراً من العقوبة؛ وهذا قياس الطرد. ويعلم أن مَن لم يكذّب الرسل، بل اتّبعهم، لا يصيبه ما أصاب هؤلاء؛ وهذا قياس العكس».

2 - ابن تيمية، **الردّ على المنطقيّين**، 2003، ص 315؛ 2005، ص 428. وكتب قبل ذلك: «والقرآن والحديث مملوء من هذا. بيّن الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، وبيّن طريق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك، كقوله: (أمْ حسِبَ الذين اجترَحوا السيِّئات أن نجعلهم كالذين ءامنوا وعمِلوا الصالحات سواءً محْياهُم ومماتُهم ساء ما يحكمون)؛ (سورة الجاثية، 21)» (2003، 314 - 315؛ 2005، 427).

التـي تُقـرِّر أن المفاهيـم الكلّيـة إنشـاءات ذهنيـة، لا وجـود لهـا في الخـارج. الإقـرار صريـح في التصـوّر التيْمـي للكلّيـات، ويتكـرّر عـدّة مـرات في نصوصـه بصيـغ متقاربـة جـداً. إنمـا يوجـد وجـهٌ أوّلي مـن الإسـمانية في المشـائية والرواقيـة أيضـاً. لكـن ابـن تيميـة لا يسـتثمر هـذه الإسـمانية في تبـيّن كـوْن المفاهيـم الكليـة حاصـلَ بنـاء ونقـد وإعـادة سـبك البنـاء، وهكـذا، في حـوار لا ينقطـع بـين «العقـل» والتجربـة. بـل بقيـت إسـمانيته حبيسـة تصـوّرات متعاليـة لا تقبـل التمحيـص[1].

10) المنطق بعد ابن تيمية

لا يتصـوّر ابـن تيميـة نظريـة منطقيـة مسـتقلّة عـن النصـوص الشرعيـة السـنيّة. بعبارتـه: «[...] لفـظ القيـاس لفـظ مجمـل، يدخـل فيـه القيـاس الصحيـح والقيـاس الفاسـد؛ فالصحيـح هـو الـذي وردت بـه الشريعـة، وهـو الجمـع بـين المتماثلـين والفـرق

1 - ينشـغل الأسـتاذ عبـد اللـه العـروي بمكانـة المنطـق في الثقافـة الإسـلامية، وبموقـف ابـن تيميـة بالـذات، مشـيراً إلى تحليـلات دارسـين معاصريـن، دون أن يعـيّن أدلّتهـم؛ إذ يقـول: «قال بعضهم إنـه كان في الإمكان الانطـلاق من ملاحظات ابـن تيميـة عـن نواقـص القيـاس الأرسـطي لبنـاء منطـق غـير أرسـطي» (**مفهـوم العقـل**، ص 111). ربّمـا يقصـد تلـك الإشـادات الحماسـية بالنقـد التيْمِيّ، التـي تـرى في كتابـات ابـن تيميـة تأسيسـاً لأفـكار متقدّمـة عـن عصرهـا في بـابي البرهـان والتدليـل والمنهـج. إن في هـذه الإشـادات مبالغـات وإسـقاط. ويُتبِـع العـروي ذلـك بسـؤال آخـر لا يخلـو مـن إقحـام لمفـردات غـير مناسـبة، كاتبـاً: «هـل حـاول الفقيـه الحنبـلي {ابن تيميـة} أن يضـع مقابـل القيـاس الأرسـطي الذي ينتقـده نمطـاً آخـر مـن البرهـان يفـرض نفسـه عـلى المسْـلِم وعـلى غـير المسْـلِم، عـلى المؤمـن وعـلى الزنديـق؟» (نفسـه، 111 - 112). إن السـؤال الوثيـق يجـب أن يطـرح مـن منطلـق تاريـخ المنطـق وتاريـخ الأفـكار عامّـة؛ مثـل أن يتسـاءل المـرء: هـل تفاعـل ابـن تيميـة تفاعـلاً فكريـاً بنّـاءً مـع مناطقـة عـصره، الكاتبـي القزوينـي وسراج الديـن الأُرمـوي وابـن واصـل الحمـوي وابـن أشرف السـمرقندي وآخريـن؟ وبتخمـين غـير تاريخـي يقـارن العـروي بـين ملاحظـات ابـن تيميـة وانتقادات باسـكال (Blaise Pascal 1662 - 1623)، ومدرسـة پور رويال (Port-Royal)، واضعاً هذه الكتابات المتأخرة بديـلاً عـن المنطـق التقليـدي؛ وهـو تخصيـص يفيـد قليـلاً، منطقيـاً كـما تاريخيـاً. إن معارضة المنطق المشـائي (الأرسـطي) قديمـة جـداً، منـذ النقـض الأبيقـوري للأقيسـة الصورية، ثم الجـدل (المنطـق) الرواقي، ثـم جالينُس؛ ولها امتـدادات لدى المسـلمين والمسـيحيين وغيرهـم، إلى عـصر النهضـة مع لورنـزو ڤـالا (Lorenzo Valla) وپِـترُس رامُسْ (الرامـي)، (Petrus Ramus). أمّـا مَـن وضَـع مشروعـاً واعـداً مـن أجـل منطـق مغايـر للتقليـدي فهـو گتفريـد لايبنتـس (1646 - 1716)؛ لكنـه ظـل مشروعـاً نظريـاً، ولم يبـدأ تحقّقـه حتـى منتصـف القـرن التاسـع عـشر. إنمـا النهضـة العلمية حصلـت في اوربا **دون تطويـر لمنطـق مـا**؛ ولم تكـن النهضـة لا تفعيـلاً **لمنطـق ارسـطو ولا ضدّه**. (عـادة ما نسـمّي «نهضة علمية» سـيرورة الانفتـاح الفكـري خـلال القرنـين الرابع عـشر والخامس عشر، ونسـمّي «ثورة علمية» ذلـك التحوّل الشـامل خلال القرنين السـادس عـشر والسـابع عـشر؛ والتقدير الزمنـي تقريبي وليس جزميـاً، لأن التحولات الفكرية متشـابكة). وكان للإسـمانية (nominalisme) دور في النهضـة الفكريـة -في الفلسـفة والعلـم والقانـون- منـذ أوائـل القـرن الرابـع عـشر. لكـن الدور البـارز في النهضـة هـو الـذي كان للفنـون: الموسـيقى والرسـم والتصويـر والنحـت؛ وآليـات هـذه هـي النِسـب الرياضيـة والمنظـور **لإنشـاء** القيـم الفنيـة بـدل تأمّلهـا... وليـس لهـا وجـود مماثـل في الثقافـة الإسـلامية، خاصّـة السـنيّة؛ وموقـف الحنبليـة وأغلـب المالكيـة والشـافعية مـن الفنـون معروف.

بين المختلفين. الأوّل قياس الطرد، والثاني قياس العكس. وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله»[1]. وهذا التصوّر هو ما سار عليه تلاميذه وأتباعه، بدل تطوير انتقاداته المنطقية، عبر الاسترشاد بالبرهان في العلوم «العقلية».

فهذا ابن القيم الجوزية يطعن في الرأي الذي يعدّ العلوم «العقلية»، وخاصّة المنطق، فرض كفاية. «وأمّا المنطق، فلو كان علماً صحيحاً كان غايتُه أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوهما، فكيف وباطله أضعافُ حقّه، وفسادُه وتناقضُ أصوله واختلافُ مبانيه توجبُ مراعاتُها للذهن أن يزيغ في فكره»[2]. ومن عبارته، يتّضح أن حملته على المنطق أكثر شراسة من نقض ابن تيمية؛ فالأستاذ انتقد المنطق عن دراية، أما التابع فلم يبلغ مستوى الأستاذ في الفهم. بل إن في أحكام ابن القيّم ما يدلّ على أنه غير مدرك لمسائل المنطق الدقيقة، ولا يفعل إلّا أن يكرّر أحكام أستاذه، بدون أن يسبر أوائل المنطق وآلياته ليتبيّن مشاكله من الداخل. إذ يستمرّ في قوله: «ولا يؤمن بهذا إلّا مَن قد عرفه وعرف فسادَه وتناقضَه ومناقضةَ كثيرٍ منه للعقل الصريح. وأخبر **بعضُ من كان قد قرأه** وعُني به أنه لم يزل متعجّباً

---

1 - ابن تيمية، **في معنى القياس**، ضمن **مجموعة الرسائل الكبرى** (الرسالة السابعة)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج 2، ط 2، 1392/ 1972 (235 - 291)، ص 237. ويرى أن النظر الفقهي الذي يتميّز به أحمد بن حنبل، وغالباً ما يكون مماثلاً لنظر الشافعي، نادراً ما يكون مخالفاً لأدلّة الشرع؛ ويقول: «وقد تدبّرتُ ما أمكنني من أدلّة الشرع، فما رأيتُ قياساً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً، لِما أن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح، بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً فلا بدّ من ضعف أحدهما. لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده ممّا يخفى كثيرٌ منه على أفاضل العلماء، فضلاً عمّن هو دونهم؛ فإنّ إدراك الصفات المرتّبة في الأحكام على الوجه ومعرفة الحِكَم والمعاني التي تضمنها الشريعة من أشرف العلوم، فمنه **الجليل** الذي يعرفه كثير من الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلّا خواصُّهم؛ فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرِد مخالفاً للنصوص لخَفاء القياس الصحيح عليهم، كما يخفَى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدلّ على الأحكام» (**في معنى القياس**، ص 280 - 281. أظن أن الصواب هو قراءة «الجلي» مكان «الجليل»).

2 - ابن القيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، نشره علي بن حسن الحلبي الأثري في ثلاثة أجزاء، الخبر (السعودية): دار ابن عفّان، 1416/1996، ج 1، ص 483؛ وتحقيق عبد الرحمن بن حسن بن قايد في مجلّد واحد، دار عالم الفوائد، مكة: 1429/2008، ص 445؛ (في نشرة 1996 "يوجِب مراعاتِها"). وحول العلوم الأخرى، كتب: «وأما فرض الكفاية فلا أعلم فيه ضابطاً صحيحاً؛ فإن كل أحد يُدخِل في ذلك ما يظنّه فرضاً؛ فيدخل بعض الناس في ذلك علمَ الطب وعلم الحساب وعلم الهندسة والمساحات، وبعضهم يزيد على ذلك علمَ أصول الصناعات، كالفلاحة والحياكة والحدادة والخياطة ونحوها، وبعضُهم يزيد على ذلك علمَ المنطق، وربما جعله فرض عين، وبناه على عدم صحّة إيمان المقلّد. وكل هذا هوَسٌ وخبط، فلا فرض إلّا ما فرضه الله ورسوله» (نشرة 1996، ص 482 - 483؛ نشرة 2008، ص 444 - 445).

من فساد أصوله وقواعده، ومباينتها لصريح المعقول، وتضمّنها لدعاوٍ محضة غير مدلول عليها، **وتفريقه بين متساويين، وجمعه بين مختلفين**؛ فيحكم على الشيء بحكمٍ وعلى نظيره بضدّ ذلك الحكم، أو يحكم على الشيء بحكمٍ ثمّ يحكم على مُضادّه أو مُناقِضه به»[1]. وربّما جاز وصف هذا الحكم بالافتراء، لما يحمله من إسناده للمنطق أموراً ليست منه، إضافة إلى الحدّة في العبارة. أين هو هذا الكتاب في المنطق الذي يفرّق بين المتساويين ويجمع بين مختلفين؟ لعلّ ابن القيم لم يقرأ كتب المنطق الجدّيّة!

لقد اهتم ابن القيّم الجوزية بكل المسائل الفكرية التي ورثها عن أستاذه، من زاوية مذهبية حنبلية أضيق من حنبلية الأستاذ. فلم يطوّر رؤية وثيقة في اتّجاه بلورة نظر خصب في آليات الاستدلال. بل غلب التبسيط على فكره، واستولت على ذهنه الرغبةُ في العودة إلى آراء ابن الجوزي وابن الصلاح التحريمية في شأن المنطق.

تتميّز تحليلات ابن تيمية للمنطق بالنفاذ إلى صلب المسائل الأساسية فيه. وابن تيمية يتقاسم مع ابن الجوزي (وابن الصلاح الشافعي) الانتماء إلى المذهب الحنبلي في الفقه، وانتماؤهم العقدي قريب من الأشعرية الأولى، أي الأشعرية التي لم تأخذ بالمنطق ولم تنفتح على الفكر الفلسفي. ففي شرح لابن الصلاح لورقات الجويني، يتحدث عن القياس بأسلوب ابتدائي[2]. لكن أبا العباس يتميّز بتناول نقدي للمسائل المنطقية (والفلسفية) من الداخل؛ أما ابن الجوزي وابن الصلاح قبله، وابن القيم الجوزية بعده، فقد نظروا إلى مسائل المنطق بطريقة مختزلة وعدّوها بدون قيمة علمية.

خاتمة

من الملاحظات السابقة يحق أن نستنتج أن غرض ابن تيمية من نقضه للمنطق يتمثّل في إبراز نواقصه وثغراته، لكن كان في ذهنه غرضٌ آخر هو الوقوف في وجه النظر العلمي. لم يحرّم المنطق بعبارة صريحة، مثلما فعل ابن

---

1 - ابن القيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، 1416/1996، ج 1، ص 483 - 484؛ 1429/2008، ص 446. وكتب أيضاً: «وما دخَلَ المنطقُ على علم إلّا أفسده، وغيّر أوضاعَه، وشوّش قواعدَه» (1996، ص 485؛ 2008، ص 449).

2 - أبو عمر الشهرزوري، ابن الصلاح، **كتاب شرح الورقات**، تحقيق محين صالح الكردي، مكة-الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1431/2010، ص 396 - 431.

الصلاح، لكن يتخلّل خطابَه حول المنطق صدُّ المسلمين عن دراسته والبحث فيه.

ولا يجوز وضعُ الفحص النقدي التيْمي لجزء من المنطق المشائي (والرواقي بدرجة ما) في مقابل المتن الأرسطي، وكأنه لا توجد بين الحلقتين اجتهاداتٌ نقدية. إن النقد التيْمي تتويج لسيرورة دامت أزيد من خمسة عشر قرناً، ساهمت فيها تعليقاتٌ تهذيبية من «داخل» التصوّر المشائي، ونظرٌ مغاير له ومعترض عليه من «خارج». فمنطق اليونان لم يكن فيه القياس البرهاني فحسب، بل كان فيه منطق الجدل والخطابة وآليات الخُلف والافتراض.

يقتضي الموقف البحثيّ، في نظرنا، تعاوناً مع الناظرين في سبيل فحص الآراء والتصوّرات المتعارضة المتنافسة بالاتّكاء على وقائع قصد تقوية الأدلّة من خلال تمحيص مكوّناتها. ولا ينفي التعاونُ توجيهَ الانتقادات إلى موقف الأشخاص، باعتبارهم خصوماً منافسين لا باعتبارهم أعداء. بينما يرِد في الخطاب التيميّ الاستعداء ضدّ الآراء المعارضة وضدّ حامليها؛ وهي صفة طبعت المذهب الحنبلي منذ فجر الإسلام.

خلاصة القول أن ابن تيمية يقدّم تشريحاً وثيقاً لبنية القياس البرهاني ويبيّن إمكان الاستغناء عنه، لكنه لا يقدّم رؤية لما يمكن أن يؤول إليه النقد من استفادة من منطق اللزوم، ذي الجذور الميغارية الرواقية، وقياس التمثيل ذي الأصول في نظرية التدليل في القانون والفقه واللغة والجدل؛ خاصّة أنه أكّد على أساسية علاقة اللزوم في الاستدلال.

وما نجد لدى تلميذه الأقرب ابن قيّم الجوزية هو مزيد نفور من فاعلية الفحص ومزيد إغراق في ادّعاء الصواب الكامل واليقين التامّ. فشرع الباب واسعاً للحديث عن طبّ نبويّ وهيئة سنّيّة لكي يعارض بهما الطبّ القائم على البحث والهيئة القائمة على الرصد المتجدّد.

يتميّز النقد التيْمي للمنطق بكونه يتمثل في إبراز مكامن ضعفه وعقمه. فابن تيمية إذن ينتمي إلى الجماعة المنطقية، بخلاف من حرّم الاشتغال بالمنطق أو بخّس الاهتمام به جملة، كما فعل ابن الجوزي وابن الصلاح. إنما لم يستثمر أتباع ابن تيمية نقده للمنطق، بل لم يستفيدوا منه؛ إذ مالوا إلى «نصائح» وفتاوى الحنابلة الرافضين للمنطق.

من واقع المطابقة إلى أفق الاختلاف

تأمّلات حول تأويل مرجعيات الفكر العربي الحديث

(شهادة فكرية)

عبد الله إبراهيم[1]

شُغلتُ بمشروع «المطابقة والاختلاف» مدة ربع قرن من الزمان تطور خلالها تصوّري للتأويل الثقافي إلى أن استقرّ على حالته التي نشرته بها في عام 2018 بثلاثة أجزاء في المغرب، وحيثما توسّعت للإلمام بأطراف الفكر العربي، وتعمّقت في الوقوف على مظاهره الدينية والفكرية والأدبية تبيّن لي بأنه رهن نفسه لنوعين من أنواع التأويل القائم على الأخذ من غير تمحيص ونقد: تأويل مستعار من الآخر الغربي، وتأويل مستمدّ من الماضي الإسلامي، وبذلك حاول ذلك الفكر أن يقيم بنيانه على تأويلات مزدوجة المراجع يتعذّر التوفيق فيما بينها، وكلما تقدم به الزمن توسّع الفتق بين طرفيه، فلا سبيل للرتق، ناهيكم عن اقتراح مسار تأويلي مختلف يمتص غلواء ذلك التناقض بين مرجعياته ما انتهى به إلى فكر تجميعي قوامه الهشاشة والضعف، وقد عجز عن تقديم حلول عملية لمعظم القضايا التي

---

1 - باحث في الدراسات السردية والثقافية، العراق.

طرحتها المجتمعات العربية في العصر الحديث.

تشكّل فكرة مطابقة الفكر العربي الحديث للفكر الغربي من جهة، ومطابقته للموروث الإسلامي، من جهة ثانية، والدعوة إلى الاختلاف عنهما بوعي يستوعبها، تمام الاستيعاب، ثم يتجاوزهما إلى ما يوافق حاجاته في التعبير عن حال المجتمعات الحاضنة له، القاعدة التي ارتكز عليها مشروع «المطابقة والاختلاف». وبحسب هذا التوصيف فهو يتطلع إلى الالتحاق بالصروح الفكرية التي تسعى للبحث في معنى العالم، وتسهم في تفسيره، فلولا تلك الصروح لكان العالم ما زال مبهما، ويشوبه الالتباس؛ فالمشاريع الفكرية تقترح تأويلا للعالم، ووصفا للمعرفة، وتتخطّى ذلك، في بعض الأحيان، الى بسط مقترحات حول تغيير أحوال الأفراد والمجتمعات، وإعادة النظر في تواريخها، وغير خاف على أحد أن العالم قطف ثمار الصروح الفكرية، وأفاد منها، وعلى الرغم من ذلك، فأغلبها أمسى اليوم في ذمّة التاريخ؛ لأنها انتظمت في إطار نموذج (paradigm) خاص بعصرها، كالنموذج اللاهوتي، أو الأيديولوجي، أو القومي، وما عاد كثير منها فاعلا في العصر الحديث غير أنّها حفّزت الأفكار الجديدة إما لمعارضتها وإما لموافقتها، وإما لتخطّيها، وبما أنه لكلّ عصر نموذجه الفكري، فمن اللازم الاعتراف أن عصر بناء الصروح الفكرية الكبرى قد انحسر، وبدأ يتوارى، وحلّ محله عصر النقد والتحليل، أي تحليل الصروح التي وضعت تحت تصرف الناس نظاما متّسقا من الفرضيات والنتائج، ولطالما ألهمتني تلك الصروح بالطموح، وليس بالنتائج، فلكي يقع الإلمام بظاهرة كبيرة، كالمركزيات الثقافية، والدينية، والعرقية، فينبغي تمهيد الارضيّة، ووضع الإطار المنهجي، واقتراح المفاهيم، ثم صوغ رؤية يصدر عنها الباحث في مقاربته لتلك الظواهر.

لقد انغمستُ في مشروع «المطابقة والاختلاف» نحوا من ربع قرن بالتوازي مع غوصي في دراسة الظاهرة السردية باعتبارها ظاهرة ثقافية، وينبغي الاعتراف بأنني انخرطت في دراسة المركزيات الثقافية، وهي تشكّل لبّ المشروع، وعالجتها على مستويين، أولهما ظاهرة التمركز حول الذات في سياقها الثقافي والتاريخي، وثانيهما تحليل فرضياتها وبنياتها، والسعي الى تفكيكها من أجل تفريغ حمولاتها الأيديولوجية، وبيان درجة محوها للفكر العربي المعاصر، وكنت أجري تعديلا على

بعض أفكاري كلّما وجدت حاجة لذلك غير خائف من الاعتراضات، فأنا أفكّر في الموضوعات التي أعمل عليها، ولا أفارقها وصفا وتحليلا وتأويلا، وهي بدورها لا تنفكّ عني، وحيثما وجدت أمرا يقتضي تعديلا كنت أقوم به. ويخيّل لي أن تصنيفا دقيقا لنظام الأفكار في مؤلّفاتي ربما يضعها في المكان المناسب لها في تاريخ الأفكار، فقد كنت منفتحا على طيف كبير من القضايا المتلازمة، وما حبستُ نفسي في قضية جزئية، فلي شغف بالاستغراق في القضايا الشائكة، وأفنيت عمري في ملازمتها، وتألفت معها، فصرت دائم التفكير بها.

وعلى الرغم مما ذكرته، فمن التمحّل القول بأنه ينبغي على الباحث أن يكون مجهّزا، منذ البدء، بالوعي الكامل للمشروع الذي انخرط فيه، بل ينمو الوعي بنموّ العمل عليه، فلا انفكاك بينهما؛ فالوعي بظاهرة شاملة قبل الانغماس فيها لعقد أو عقدين من الزمان سوف تختلف بالدرجة عن الوعي بها بعد ذلك، ومن المغالطة ادّعاء الباحث أنه عارف بالأشياء قبل الشروع بها، ومدرك للنتائج التي يتوخاها؛ فهو، في مقاربته الظواهر الكبرى بحاجة الى الوضوح في الرؤية، ومجانية الإبهام في المنهج، والابتعاد عن الغموض في التحليل، في كلّ مرحلة من مراحل حياته الفكرية، وتطوّر مشروعه. ومن قبيل الادّعاء القول إنه قادر على حسم خياراته كلها منذ بداية مشواره، فتلك دعوى باطلة، تصدر عن وعي لاهوتي لا وعي تاريخي بالظواهر الفكرية؛ فالبحث في الظواهر الكبرى أقرب الى الولوج في متاهة، فلا ضمان في بلوغ النهاية، بل لذّة التفكير في كون الباحث عالقا في تلافيف ظاهرة لا حدود واضحة لها، إنما ينبش في منطقة بتخوم غير ثابتة، وعليه فلا حسم، ولا وصول الى نتيجة، بل خوض غمار التنقيب في عالم يعطيه بعضا منه كلّما تألف معه، وفكّر فيه، واستعان من أجل تفسيره وتأويله بعدد واف من المفاهيم والمناهج.

تتجلّى الأفكار النقدية، والحال هذه، في كيفية تشريح بواطن الظواهر الفكرية، وليس في الطرق على سطوحها الخارجية، وبما أنّني أخذت بتفكيك الظواهر الثقافية والدينية والأدبية لا الاكتفاء بوصفها، فما خلتني أقف بجوارها واصفا بل توغلت فيها حافرا، فلا انتظر نتيجة، ولا أَعِدُ بوصفة، فليس ثمة كنز

مفقـود أعـثر عليـه، وأودعـه متحفـا، إنمـا خريطـة بحـث قابلـة للتعديـل عـن أمـر قابـع في معتقداتنـا أو تخيلاتنـا، والباحـث هـو مـن يـدلّ الآخريـن عـلى الكيفيـة التـي أُخفيـت فيهـا المسـلّمات الثقافيـة، وطُمـرت في طيّـات الوعـي واللاوعـي، لا الخـروج ظافـرا وهـي بـين بيديـه، ولعـلّي ميّـال لجعـل البحـث نوعـا مـن المتعـة التأويليـة العقليـة وليـس قـسرا للنفـس عـلى مـا لا ترغـب فيـه، ولعـلّي، فضـلا عـن ذلـك، كثـير التشـديد عـلى خلـق أُلفـة بـين الباحـث وموضوعـه؛ فالمعرفـة تقـوم عـلى التعـارف. ومـن المتعـذّر أن يتوصّـل الباحـث إلى معرفـة جديـرة بالتقديـر عـن ظاهـرة لا يعرفهـا، ويجهـل سـياقها، فـتراني أشـدّد عـلى الألفـة التـي تضـع مسـافة بـين الباحـث وموضوعـه تتيـح لـه ممارسـة التحليـل والاسـتنطاق والتأويـل مـن دون خـوف.

وأراني أحـوم في دائـرة الرؤيـة والمنهـج لاعتقـادي أنهـما السـبيلان المتلازمـان اللـذان يسـاعدان الباحـث عـلى بلـوغ غايتـه، وغايتـه ممارسـة التحليـل النقـدي، وتوفـير السـياقات المنهجيـة التـي تتيـح للظواهـر أن تسـفر عـن نفسـها مـن دون عَنَـت، أو تقويلهـا مـا لم تقـل، والى كل ذلـك فوظيفـة الباحـث زعزعـة المسـلّمات الداعمـة للظواهر الهوسيّة سـواء أكانـت دينيـة أم ثقافيـة أم سياسـية، وتغيـير مسـار تلقّيهـا عنـد الأفـراد، وهـو مـا يسـهم في خلـق وعـي يتجـرّأ عـلى تهديمهـا، فـلا يمكـن، عـلى سـبيل المثـال، تفكيـك المركزيـات الدينيـة والثقافيـة والعرقيـة الكـبرى، وهـو غايـة مـشروع «المطابقـة والاختـلاف»، بـل التشـكيك، أولا، في مشروعيتهـا، والارتيـاب بمسـلّماتها، والسـعي، ثانيـا، إلى تقويـض فرضياتهـا، بمـا يجعـل النـاس يعيـدون النظـر في علاقتهـم بهـا، ثـم التجـرّؤ عليهـا، ثالثـا، بالنقـد الكاشـف لمخاطرهـا؛ فالنزعـات المذهبيـة، والممارسـات العنصريـة، والأنظمـة الأبويـة، والتحيـزات القبليـة، لا تتفتّـت بالطـرق عليهـا، إنمـا بالتوغل فيهـا لبيان مخاطرهـا، ونـزع المشروعيـة عنهـا، ولـن يتـأتّى للباحـث أن يقـوم بذلـك إن لم يكـن مهيّئـا عـلى مسـتوى الرؤيـة والمنهـج بالعُـدّة التـي يحتـاج اليهـا في رحلتـه الطويلـة. لقـد انحسـر مفعـول كثـير مـن الظواهـر الخطـيرة في العـالم حينـما جـرى استكشـافها مـن الداخـل وليـس في إصـدار القوانـين بحظرهـا، ولـكي يتحقّـق ذلـك ينبغـي أن يكـون الباحـث طويل النفـس، كثـير الصـبر، وغـير ملـول في الانفتـاح عـلى سـائر العلـوم الانسـانية الداعمـة لـه في عملـه، فـما عـاد مـن الممكـن أن يتـولّى الباحـث مهمـة جليلـة بِعُـدَّة وحيـدة وكَلِيلـة.

وتفضي بي هذه المقدمات إلى بيان صلتي بمضمون مشروع «المطابقة والاختلاف»، أي صلتي بما اصطلح عليه بـ«المركزيات الثقافية» وبيان تأثيرها في الفكر العربي المعاصر، فليس الإيمان بالمركزية هو غايتي، بل العكس هو الصحيح، فلطالما عملت على التحذير من خطر المركزيات، ومنها المركزية الغربية، والمركزية الإسلامية، فما يهمّني هو التجليات الدنيوية للمركزيات، والصور الزائفة عن الذات، والاعتصام بها، وتزوير حقائق التاريخ، ولم أغفل أنّ كثيرا منها منح الشرعية لنفسه بناء على تأويل مقصود للنصوص الدينية، والنصوص نفسها لا تبرأ من تصريحات أو إيحاءات فيها درجة عالية من التمركز حول الذات كائنا ما كان نوع تلك الذات، فالنصوص الدينية تشع بالإيحاءات، ويمكن العثور على النظائر والأضداد فيها بغير عناء، ولطالما جرى تحميلها بغير ما يظهر أنها تحمله، وليس في واردي الذود عن تلك النصوص التي تركّبت في ظروف غامضة، كما ليس من الفائدة الارتياب بمضامينها الأخلاقية العامة؛ لأنها شكّلت البطانة الداخلية لمعتقدات عموم الناس، ورسمت هوياتهم بما تنطوي عليه من قيم روحية، فأذهب الى أن التأويل الذي وقع للنصوص الدينية أكثر تأثيرا من الأحكام التي طوتها تلك النصوص، فقد غُلّفت بممارسات تأويلية جرى اعتبارها بطانة للنصوص، وحاضنة لها، ومفسّرة لمقاصدها، وقد تراكمت الظاهرة التأويلية، وغمرت النصوص، فتراجع تأثيرها الفعلي، واستقامت المركزية الدينية على نوع من التأويل اللاهوتي للنصوص الدينية، وليس على فحوى النصوص نفسها.

وحينما وقفتُ على ذلك في مشروع «المطابقة والاختلاف»، وجدت أنّ التأويل نجح في خلق نظام تراتبي يفصل الغربيين عن سواهم من الشعوب، ويفصل المسلمين عن غيرهم من المِلل الأخرى، في تفاضل لا يخفى عن عين، فمنح أرجحيّة للغربيين على غيرهم، ورسخ أفضلية المسلمين على ما سواهم، فشقّ ذلك التأويلُ العالمَ الى ثنائية متضادّة الأطراف، ولم يأخذ به على أنه وحدة كلية متنوعة، وجرى عمل شاق لترتيب سلّم قيم خاص بالغربيين، وبالمسلمين يحميهم من جهة من السقوط في مهاوي الرذيلة الاعتقادية والحياتية، ويدرأ عنهم الشُبهات، ويسمُ الآخرين بسوء المصير إن لم يهتدوا الى طريق الصواب الذي أخذوا به، ولم يكتف

التأويل بذلك بل أعطى شرعية للتنكيل بالمخالفين عنهم ثقافيا ودينيا، وقسرهم على الأخذ بسلّم القيم الذي طوروه.

لم يغب عنّي النموذج الفكري والديني الحاضن للمركزيتين الغربية والإسلامية، فقد انتج لاهوتا سجاليا لحماية المعتقدات الفكرية، وقد تورّطت فيه الأديان السماوية التي صدرت من اعتقاد يرى أنّ كلا منها يملك الحقيقة الكاملة، وفيها يكمن الوعد الأخير لسعادة الانسان، وسينتهي هذا الاعتقاد الى قسر الآخرين على ما أمسى مُعتقدا مطلقا بمرور الزمن بعد أن كان مجرّد سلوك خاص بجماعة، وقد رأيت أنّ محاولة تعميم تلك المركزيات على مستوى العالم القديم قد جرى بطرق عدة إحداها، وربما أهمها، آداب الغزو، والاستعمار، والتبشير الديني، بل الفتوحات العنيفة التي كادت تشمل العالمين القديم والحديث، وأرغمت كثيرا من الأمم الضعيفة للأخذ بقيم الأمم القوية. وكان الدين عنصرا فاعلا في ذلك، وأراني داعيا إلى ضرورة وقف التأويلات المتحيّزة للظاهرة الدينية وفتحها على تأويلات جديدة، فهي المانحة لشرعية التمركز حول الذات، واقتراح تأويلات تتخطّى النموذج اللاهوتي، والأخذ بالنموذج الدنيوي الحديث، فيتوارى الدعم الاعتقادي للتمركز حول الذات الدينية، وبكل ذلك نستبدل مفاهيم الشراكة، والتعددية، والتنوّع الثقافي.

وبقدر تعلّق الأمر بالمركزية الإسلامية التي امتثلت لتفسيرات ضيقة، فمن الضروري التوغّل في قلبها وكشف تحيزاتها المستندة إلى تفسير مخصوص للقرآن الكريم، ولا يجوز أن تتحصّن النصوص وراء قداسة تحول دون تحليلها، فقيمة النصوص الدينية تكمن في قدرتها على قبول الاستنطاق وليس في منع الباحثين من الاقتراب عليها. النصوص الدينية ليست زجاجا هشّا قابلا للكسر ما أن نضع أيدينا عليه، ولا هي بغشاء رقيق يتفتّت بأوّل لمسة، إنما هي مستودع رمزي للأفكار، قامت بتمثيل لشؤون عصرها، لكنّها جهزت النموذج اللاهوتي بتأويلات خطيرة، وهي تأويلات لها علاقة بالظروف السياسية والتاريخية والثقافية، وصار من اللازم مراجعة تلك التأويلات، ونقدها، وكبح تأثيرها، بإحلال تأويلات بديلة تنزع عن الظاهرة الدينية تلك الهيبة المخيفة، وتقترح هيبة تقوم على الألفة، والمودّة، والشراكة، وليس هيبة تقوم على الخوف، والعبودية، والترهيب.

وظنّي أنّ النقد سوف يسحب الشرعية الزائفة عن معظم الظواهر الاجتماعية والدينية والسياسية التي تغمر مجتمعاتنا، وسوف تنزع الغطاء الثخين عن الظاهرة الدينية، وتجعلها تظهر بعيون لم تعتد على تلك الظلمة التي اختبأت فيها طوال أكثر من ألف سنة. النقد المسؤول، في تقديري، يمكّن المؤمنين من إعادة الاعتبار للظاهرة الدينية والنظر إليها على أنها خيار فردي حرّ وليس تركة سياسية واجتماعية مُذّلة يساق الناس لتطبيقها بالعصي والسياط، وتقطع رؤوس غير الآخذين بتفسير مخصوص لها.

تصبح الحاجة ماسة للعقل النقدي حينما تهيمن على المجتمعات غمامة من الأفكار الهشة، والقيم المتداعية، والاختيارات السلبية، وغموض المصائر، وتستبد بها المسلّمات والمطلقات واليقينيات، وتغيب مفاهيم الحوار والتعايش والشراكة، فليس أمامنا سوى ميراث العقل النقدي نحتمي به، وننهل منه، ونعيد إنتاج إمكانياته لوقف المد الشمولي للأيدولوجيات الشعبوية المتخيلة التي تتلاعب بالتاريخ والإنسان، وبالماضي والحاضر، وتبشر بزمن سحري دائري ينشد إلى نقطة البداية باعتبارها النقطة المضيئة الصحيحة، ويغفل التطور الخطي للتاريخ، والشعوب، والمجتمعات، والحضارات، ويعود القهقرى إلى ما يعتقد أنها لحظة الانبثاق الشفافة الأولى للحقائق الأبدية.

ولأن المركزية الدينية أفرزت كتلة صلبة من اللاهوت ممثلا بعلم الكلام، وهو لاهوت غزير حجب الظاهرة الدينية خلف سجالات افتراضية تستجيب لمقولات مجرّدة لكنها لا تتوافق مع معايير الواقع، ولا تتفاعل مع شروط الحياة الدنيوية، فقد انتهى الأمر بعزل الظاهرة الدينية عن سياقها الدنيوي، فأُنكرت الموارد التاريخية، والجذور الثقافية، والأصول الفكرية، فلا يليق أن تكون الظاهرة الدينية تابعة للظواهر الدنيوية؛ فهي الأصل الأول، والأساس المتين، والمنبت الخصب، وكل ما سواها عيال عليها، وليس ذلك بغريب على الديانات الكبرى، فقد استأثرت بالعناصر الفاعلة في الثقافات السائدة في عصرها، وأعادت إنتاجها طبقا لتصوّراتها الدينيّة. حصل ذلك مع اليهودية في استثمارها المرويّات الأسطوريّة في بلاد الرافدين، ومصر، وبلاد الشام، ووقع ما يناظره في المسيحية، التي مزجّت المأثور اليهوديّ،

بالوثنيات اليونانية، بخلاصة الأفكار الشرقية، وأقرّ الإسلام بأنه تمّم تلك الديانات، وجرى على جريها في الاستحواذ على ثقافات عصره من غير اعتراف بها.

وقع تجاهل العلاقات المتفاعلة بين النص الديني المركزي الممثّل بالقرآن وبين النصوص الثقافية والدينية السابقة عليه أو المعاصرة له، وبإعادة صوغ وعي المؤمنين صوغا دينيا يقوم على مبادئ: العزل، والابتكار، والخلق، والإيحاء، انتقل أمر الخلفيّات والمرجعيّات إلى مستوى غير مفكّر فيه داخل المجال الخاصّ بالوعي الإسلاميّ، وكلّ حفر في ذلك فُهم على أنه يتهدّد الدين، بدل أن يقوّيه، ويضفي عليه التنوّع الخلاق. وعلى هذه القاعدة من الرغبة اللاهوتية في إبعاد الموارد الثقافية للتفكير الدنيوي الحرّ وُضعت الفرضيات المنهجية الأساسية للتفكير الإسلامي، فكلّ ما ينبغي التفكير فيه يجب أن يدور في فُلك المركزية الدينية. وغالبا ما تستحوذ المركزية الدينية على المأثورات الثقافية المعاصرة لها، وتنتزع لنفسها حقّ تأويل مقصود للنصوص الدينية، على أن النصوص نفسها لا تبرأ من إيحاءات فيها درجة عالية من التمركز حول الذات، فالنصوص الدينية تشع بالإيحاءات، ويمكن العثور على النظائر والأضداد فيها بغير عناء، ولطالما جرى تحميلها بغير ما تحمله، وليس من الفائدة الذود الأعمى عن نصوص تركّبت في ظروف غامضة، ولا فائدة من الارتياب بمضامينها الأخلاقية العامة؛ لأنها شكّلت البطانة الداخلية لمعتقدات الناس، ورسمت هوياتهم بما تنطوي عليه من قيم روحية سامية، غير أنه من الضروري القول إن أثر تأويلها كان أشدّ من تأثير الأحكام التي طوتها تلك النصوص، إذ غُلّفت بممارسات تأويلية جرى اعتبارها بطانة للنصوص، وحاضنة لها، ومفسّرة لمقاصدها، وقد تراكمت الظاهرة التأويلية، وغمرت النصوص، فتراجع التأثير الفعلي للنصوص، وقد استقامت المركزية الدينية على تأويل لاهوتي مخصوص للنصّ الديني وليس على فحواه.

وردت الإشارة في تضاعيف مشروع «المطابقة والاختلاف» إلى وصف معظم المجتمعات الإسلامية بأنها «مجتمعات تأثيمية» لأنها استندت في تصوراتها إلى مرجعيات عقائدية ضيقة، وفشلت في صوغ تصورات شاملة عن نفسها وعن الآخر، فانكفأت على الماضي بدعوى صون الهوية، وحماية الأصالة، فأظهرت خشية مفرطة

من التغيير الذي رأته مهددا لقيمها الدينية والاجتماعية، وتأدّى عن ذلك أنّها بالغت في تأثيم أفرادها ما أن يخطر لهم تقديم الأفكار الجديدة، والمطالبة بالحقوق الطبيعية، فكل ابتكار فكري هو نوع من المروق، بل العقوق، وتقديري بأنّ تلك المجتمعات بحاجة إلى إعادة النظر في رؤيتها لموروثها، والأخذ بتعديلات جذرية في كثير من مضامينه ومقولاته؛ حدث ذلك لأنها لاذت بتفسير قطعي لنصوص الدين، تفسير لا يقبل الانفتاح على تعاقب الأزمنة، وتغيّر الأمكنة، وأذلّت نفسها لذلك التفسير المغلق أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية للنصوص الدينية الأصلية، فراحت تقدّس سردا خياليا عن ماضيها توهّمت صوابه، وسكتت على ضروب الاختلاف في تاريخها القديم، وعدّته خروجا على الطريق القويم.

لم تنجح «المجتمعات التأثيمية» في التمييز بين الظاهرة الدينية من جهة، وتأويلاتها من جهة أخرى، فالتبسَ الأمر عليها، إذ حَسِبتْ أنّ الكتلة الصلبة من التأويلات هي الدين عينه، فأضفت قدسيّة عليها، وصارت تفكّر بها، وتتصرّف في ضوئها، وتحتكم إليها، فأفرزت تصوّرات غائمة عن الحرية، والمشاركة، والمسؤولية، فمفهوم الحرية ليس مشروطا بالمسؤولية الهادفة إلى المشاركة، ثم التغيير، بل هو مقيّد بالولاء، والطاعة، وكلّ خروج على مبدإ الطاعة يعدّ ضلالة؛ لأن المرجعية المعيارية للحكم على قيمة الأعمال، وأهميتها، وجدواها، مشتقّة من تصوّرات منكفئة على الذات، ومحكومة بمفاهيم مستعارة من تفسير مخصوص لتركة الماضي، وقائمة على ثقافة الوعظ وليس على ثقافة الفكر.

من الصحيح أن الحداثة خلخلت جزءا من العلاقات التقليدية في العصور الحديثة، وبه استبدلت نظاما يقوم على التعاقد الاجتماعي، وحرية الرأي، والاعتقاد، في كثير من المجتمعات في العالم، ولكنّها لم تنجز وعدها في مجتمعاتنا التي تواطأت مرغمة أم راغبة على الانحباس ضمن نسق العلاقات التقليدية، وقد عرّف «هيغل» الحداثة بأنّها تغيير نمط العلاقات التقليدية في المجتمع، غير أنّ الكلام عن الحداثة في المجتمعات الإسلامية ينطوي على مفارقة؛ لأنها متّصلة بتطلّعات حالمة بالتحديث من جهة، وإخفاقات في الواقع من جهة أخرى، فكثير منها لم يطوّر مفهوما خاصا بحداثته؛ فتلك المجتمعات لم تراكم معرفة نقدية تمكّنها من الاقتراب إلى خيار

الحداثة، الحداثة كمشروع لتغير البنى التقليدية في المجتمع والأفكار، ومازال النسق المهيمن في علاقاتها الاجتماعية نسقا إقطاعيا -أبويا يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئوي، والطبقي، والجنسي، والمذهبي. تقوم الحداثة الاجتماعية بتفكيك العلاقات التقليدية المعيقة للتطور، وبها تستبدل ضروبا مختلفة من العلاقات القائمة على التكافؤ والشراكة، وليس التمايز والتراتب، فتضع الجميع في منطقة مشتركة، وليس خلف الأسوار العرقية، والعقائدية، والمذهبية، والقبلية، والجنسية التي تحول دون التواصل والتفاعل.

ليس من الخطإ القول بأنّ كثيرا من ذلك جاء بسبب الرغبة في مطابقة الماضي، والامتثال لشروطه التأويلية، غير أنه من الصحيح، أيضا، أن شطرا كبيرا منه نتج عن الآثار الفادحة للمركزية الغربية، والتجربة الاستعمارية، فقد أقام الفكر الغربي تعارضا بين المجتمعات، وبموجبه جرى إقرار التناقض الآتي: الغربيون يتَّسمون بميل فطري لممارسة الحرية، فيما يستمرئ الشرقيون الاستعباد؛ فاستقامت سياسات تربوية وثقافية دعمت هذا التصوّر، وفرضت فكرة السموّ الغربي نفسها في العالم نتيجة للتجربة الاستعمارية، فأمسى الخطّ الغربي للتقدّم نموذجا ينبغي أن يُحتذى في كلّ، ذلك ما سعت إليه المركزية الغربية بوجوهها السياسية والثقافية وبطانتها اللاهوتية، وحيثما وصل الغربيون أعلنوا أنّ هدفهم إدراج العالم الخامل في سياق التاريخ الإنساني الحيوي. وترتّبت علاقات الغربي بغيره في ضوء علاقة جديدة، هي علاقة المتبوع بالتابع، تعني التبعيَّة تفّوق طرف على آخر، أي تنظم العلاقات بناء على تراتبية تحجب معرفة الآخر، بقدر ما تحجب معرفة الذات على حقيقتها.

وينبغي الاعتراف بأن الاستعمار الغربي انتصر في تفكيك الشبكة الرمزيّة من المعاني والتخيّلات والأخلاقيّات للجماعات الأصليّة، وأحلّ معها بالقوّة العسكريّة أو السياسيّة أو الاقتصاديّة أو بالتعليم الاستعماريّ، شبكة مختلفة من المعاني حملها معه من وراء البحار، وحينما استقام الأمر للقوى الاستعماريّة وصمت المجتمعات الأصليّة بالهمجيّة، ورسمت لها صورة سلبيّة. ولكي تنخرط في مسار التاريخ العالميّ، فيلزمها الاندراج في سياق الثقافة الغربية، وتبنّي ما تقدّمه من أفكار وتصوّرات ومناهج، وطبقًا لقاعدة التبعية، فلا يجوز الابتكار، بل تنبغي المحاكاة، وعلى

هـذا نشـأت مطابقـة أخـرى غايتهـا محـاكاة النمـوذج الغـربي، تقـف عـلى النقيـض مـن المطابقـة الهادفـة إلى محـاكاة النمـوذج المـوروث، وبسـبب الانجـذاب المتزامـن إلى تركـة المـاضي مـن طـرف، والانشـداد إلى المعطيـات الغربيـة مـن طـرف آخـر، ارتسـمت معـالم «مطابقـة» كاملـة الأركان لم تتـح لظهـور خيـار «الاختـلاف» عـن هـذا وذاك، ولا يـراد بـ«الاختـلاف»، بـأي معنـى مـن المعـاني، تحقيـق قطيعـة عنهـما، بـل الـشروع في بنـاء معرفـة بالواقـع لا تقطـع صلتهـا بهـما غـير أنهـا تنـأى بنفسـها عـن المحـاكاة والاستنسـاخ، ولعـلّ هـذه الغايـة المنشـودة مـن «الاختـلاف» الـذي يتطلّـع إلى المسـاهمة في خـضّ ركائـز ثقافـة «المطابقـة».

وإذا كانـت الظاهـرة الاسـتعمارية ظاهـرة سياسـية عابـرة للحـدود، فالعولمـة ظاهـرة عابـرة للثقافـات، فقـد صـار مـن المؤكّـد أن المركزيـة الغربيـة اصطنعـت مفهـوم العولمـة الـذي يهـدف إلى بنـاء عـالم يسـتجيب لتوقّعاتهـا، ويوافـق مصالحهـا، ويشـبع حاجاتهـا، عـالم تحـلُّ فيـه وحـدة القيـم، والغايـات، والـرؤى، والأهـداف محـل التشـتت، والتمـزق، والفرقـة، مـن أجـل السـيطرة عليـه بالقـوّة العسـكرية أو بالتبعيـة الاقتصاديـة، وقـد اختزلـت هـذه النزعـة العـالَمَ إلى مفهـوم سياسي بـدل أن تـراه تشـكيلا مـن القـوى، والإرادات، والانتـماءات، والثقافـات، والتطّلعـات. ومعلـوم بـأنّ وحـدة افتراضيـة للعـالم لا تأخـذ في حسـبانها التنـوّع الإنسـاني سـينتج عنهـا القـول المتشـدّد بالهويـات الدينيـة، والثقافيـة، والعرقيـة، وهـو مـا يمـور بـه العـالم في مطلـع الألفيـة الثالثـة؛ ذلـك أنّ العولمـة بتعميمهـا النمـوذج الغـربي عـلى مسـتوى العـالم، ومحاولـة اسـتئصال الانتـماءات الأصلية، أوقـدت شرارة التفـرّد الأعمـى في صـوغ الخيـارات التـي يحتاجهـا الإنسـان في حياتـه؛ فبسـط نمـوذج ثقـافي بالقـوة لم يـؤدّ إلى حـلّ المشـكلات الخاصـة بالهويـة والانتـماء، بـل تسـبّب في ظهـور أفـكار متطرّفـة دفعـت بمفاهيـم جديـدة حـول نقـاء الأصـل وصفـاء الهويـة.

ولكـن كيـف يمكـن كشـف صـورة التطابـق التـي تتصـف بهـا الثقافـة العربيـة الحديثـة مـع المركزيـات الكـبرى: المركزيـة الغربيـة، والمركزيـة الإسـلامية؟ أقصـدُ المركزيات التـي لهـا صلـة مبـاشرة بثقافتنـا. يكمـن الجـواب في الفحـص النقـدي، الدقيـق والجـريء، لمعطيـات تلـك الثقافـة، وذلـك الفحـص سيكشـف معضلـةً مكينـةً اسـتوطنت نسـيجها

الداخلي، ألا وهي «مماثلة» الثقافة الغربية، من جانب، و«مطابقة» تصورات الثقافة الدينية الموروثة، بطابعها السجالي وليس العقلي-الثقافي، من جانب آخر، فحيثما اتجهت تلك النظرة في حقول التفكير المتعدّدة، لا تجد أمامها -على مستوى الرؤى والمناهج والمفاهيم- غير ضروب من «التماثل» و«التطابق» مع ثقافات استعيرت من مرجعيات مختلفة مكانيا وزمانيا، مرجعيات فرضت حضورها في المعطى الثقافي الحديث مباشرة، وتجاوزت ذلك، إلى حدٍّ أصبحتْ فيه على صلة وثيقة بالتصورات التي تنتج ذلك المعطى، سواء تمّ الأمر استنادا إلى مبدإ القبول أو إلى مبدإ الرفض وردّ الفعل. يعود ذلك، فيما يعود، إلى سببين رئيسين: أولهما يتصل بهيمنة المركزيات الثقافية الكبرى، ومحدِّداتها الأيديولوجية، وهي تمارس اختزالاً لثقافتنا الحديثة، وثانيهما: الاستجابة السلبية لمعطيات تلك المركزيات، وعدم القدرة على التحرّر من فرضياتها الأساسية، والاختلاف المعرفي معها، وهو أمر يتعلّق بواقع الثقافة العربية الحديثة التي رهنتْ ذاتها بعلاقات امتثالية لتلك المركزيات، ولم تفلح في بلورة أطر عامة فاعلة تمكّنها من الحوار المتفاعل معها، فكانت تستعيد تصوراتها دون مراعاة التباعد المرجعي والزمني.

وفيما ينبغي أن تُنقد المركزيات الثقافية الكبرى وتُفكّك، بهدف تحليل أسباب التمركز وممارساته الاقصائية بحقّ الثقافات والمجتمعات والعقائد المختلفة، فإنه -وهذا هو الأهم- ينبغي التدقيق في الأسباب التي جعلت الثقافة العربية الحديثة، تتصف بالاستجابة السلبية لكل ذلك، فتلك الاستجابة، بمظهرها السلبي الواهن، تشير إلى حالة ضمور خطيرة في مكوّناتها، بما يجعلها عاجزة عن التفاعل الإيجابي مع الثقافات الأخرى، وهو أمر جعلها تندرج في علاقات امتثال لغيرها، بعيدا عن واقعها التاريخي والاجتماعي الذي يُقصى ويُستبعد، وتحلّ مكانه سلسلة متّصلة من أفعال المحاكاة والتقليد، بما فيها تبنّي جملة من المفاهيم والمناهج والموضوعات المشروطة بأبعاد تاريخية مختلفة. ينبغي على النقد أن ينصرف إلى هذين السببين، مع تأكيد صارم على الأخير؛ لأنه متصل مباشرة بالثقافة العربية؛ ولأن نقدا يتغيّا وضع فواصل رمزية بين الثقافات بهدف تفاعلها الخلاق، وليس إذعان بعضها لبعض، هو السبيل الذي يفضي إلى نوع من «الاختلاف» بدل «المطابقة» الثقافية.

ليس المقصود بـ«الاختلاف» في هذا المشروع الدعوة إلى «قطيعة» مع الآخر، ومع الماضي، والاستهانة بهما، واختزالهما إلى مكوِّن هامشي؛ ذلك أنّ القطيعة لن تحقّق إلاّ العزلة والانغلاق، والاعتصام بالذات ومطابقتها على نحو نرجسي مَرَضي لا يمكّنها أبدا من أن تتشكّل على نحو سليم ومتفاعل ومتطور. الأمر يوجب تنمية عوامل اختلاف جوهرية واعية وجديدة تعمل على تغذية «الذات الثقافية» بطابعها المنشغل بوقائعه وموضوعاته المتصلة بالبعد التاريخي لتلك الذات، وألاّ يصار إلى اختزال تلك الوقائع إلى مجرّد مفاهيم توافق رؤى ثقافية أخرى لها شروطها التاريخية المختلفة. نقصد بذلك، الاختلاف الذي يبحث بنفسه عن الحلول الممكنة للصعاب التي تواجه أسئلته الخاصة، ولكن في الوقت نفسه، الدخول في حوار متكافئ مع الآخر، كائنا ما كانت مرجعياته، ومصادره، ومساءلته معرفيا ومنهجيا بغرض الإفادة منه، وليس الامتثال له، بما يحوّل ثقافاته إلى مكوِّن فاعل وليس إلى مكوِّن مهيمن، وعلى هذا فليس ثمة اختلاف، دون وعي أصيل بأهمية الاختلاف نفسه.

إنّ اختلافا مشروطا بالوعي، يمكن أن يُسهم في تغذية الثقافة العربية الحديثة بوجهة نظر جدّية، وبمنظور يقوم على التواصل مع الثقافات الأخرى، من خلال إيجاد نسق يعين الثقافة العربية على فهم ذاتها وغيرها، بما يدفع للانتقال من واقع «المطابقة» إلى أفق «الاختلاف». وإذا كان واقع «المطابقة» يفضح تبعية الثقافة العربية وولائيتها، أكثر من انصرافها إلى واقعها، فإنّ أرضية «الاختلاف» غير ممهَّدة، وبحاجة إلى توافر أسباب كثيرة ليصبح «الاختلاف» أمرا مشروعا وقائما بالفعل، ومن ذلك نقد أنظمة التمركز الداخلية في الثقافة نفسها، بما فيها المفاهيم الخاصة بالمجتمع والسلطة والمعرفة والدين والفكر والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية وغيرها. وبما أنّ «الاختلاف» ضرورة تتصل بدائرة التكوّن الثقافي العربي الحديث، فهو مشروط بمحدّدات تنظم أهدافه وغاياته، وفي مقدمة ذلك إعادة نظر نقدية بالعلاقة التي تربط الثقافة العربية الحديثة بأصولها الموروثة من جهة، وبالثقافة الغربية من جهة ثانية، وتشكيل منطقة تفكير ثالثة تتركّب فيها الأفكار وتتفاعل بحرية حقيقية، ولا تتعارض وتتضارب وتتساجل، ويقوّض بعضها بعضا، بل تذوب

مكوّناتها في مكونات غيرها على نحو سليم، وتتداخل رؤى هذه برؤى تلك، بما يجعل أثرها فاعلا ومفيدا، فالتهجين الثقافي ضرورة لازمة لأنه يحرّر الثقافات من حبستها ومركزيتها، ويغذّيها بعناصر جديدة، والأهم من ذلك أن تعلن الثقافة العربية عن أسئلتها الخاصة التي تترتّب مقدّماتها، وتحليلاتها، وبراهينها في ضوء حاجات الإنسان والواقع، وليس استجابة سلبية لمقترحات خاصة بأنساق ثقافية آتية من الماضي أو من الثقافات الأخرى.

يوفّر الاختلاف المقصود في هذا المشروع حرية نسبية في ممارسة التفكير دون شعور بإثم الانفصال عن الماضي، ولا خشية التناقض مع الآخر، فهذه المخاوف التأثيميّة والتوجّسات أنتجتها ثقافة المطابقة، وهي مخاوف وتوجّسات تنهار دفعة واحدة إذا انتظمت الثقافة على أسس نقدية واعية وواضحة. ومردّ الحاجة إلى «الاختلاف» رسوخ ثنائيات ضدية خطيرة في صلب الثقافة العربية الحديثة، منها على سبيل المثال: الأصالة والمعاصرة، الذات والآخر، الماضي والحاضر. وقد تركت تلك المفاهيم أثرا مباشرا في الفكر انقسم الوعي بسببه إلى شطرين متضادين، بل متناحرين، بحيث أصبحت تلك المفاهيم بذاتها مرجعيات ثابتة ونهائية، توجّه عمل الفكر وتحدّد مجالاته، وتقوّم نتائجه، وكل منهما يعتصم بذاته في نسج براهين تؤكد صوابه، وتسفّه أمر المفهوم المضاد.

انشطر الفكر العربي الحديث إلى تيارين يقصي أحدهما الآخر، ويدّعي احتكار الحقيقة، ويؤصّل ذاته بمرجعية لا علاقة مباشرة له بها، مستخدما الحجج السجالية في إثبات دعواه وإبطال دعوى غيره، فثمة تيار يذهب إلى أنه لا سبيل أمامنا إلاّ الاندماج التام والكلّي في ثقافة الآخر، وثمّة تيار يقول إنه لا سبيل إلاّ الاعتصام بالذات والاصطدام بالآخر. التيار الأول يدعو إلى الذوبان في الغرب، بحيث نصبح جزءا منه «لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا»، كما قال طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» وبحيث نُشعر الغربي، بأننا «نرى الأشياء كما يراها، ونقوّم الأشياء كما يقوّمها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها». وهذا تيار واسع له أنصاره ومفاهيمه ورؤاه، وقد شاع في الثقافة العربية وعُرف منذ مطلع القرن العشرين، وسعى بدعواه العقلانية إلى مطابقة الآخر رافعا شعار التنوير على غرار ما حصل

في الغـرب في العـصر الحديـث، وذلـك في نـوع مـن «المطابقـة» لا يخفـى.

أمـا التيـار الثـاني فأعلـن أنّ هدفـه إيجـاد هويـة ثقافيـة صافيـة تنهـل عناصرها من المـاضي، الـذي هـو ذخـيرة المعرفـة الحقيقيـة، ومـورد اليقـين الـذي لا ينضـب، والمجـال الـذي ينبغـي أن يتأصّـل فيـه كلّ شيء. ومـن أجـل إنجـاز هـذه المهمـة، فـلا بـد مـن القيـام بعمـل مـزدوج، فمـن جهـة ينبغـي بعـث المـوروث وإحيـاء مكوِّناتـه، ومـن جهـة أخـرى الاصطـدام بالآخـر، وفـك العقـدة التاريخيـة بـين الأنـا والآخـر، وقلـب الموازيـن وتبـادل الأدوار، كـما قـال حسـن حنفـي في كتابـه عـن الاسـتغراب، فذلـك هـو السـبيل لإنشـاء كيـان ذاتي أصيـل، وهويّـة خاصـة محـدّدة الأبعـاد. وإذا كان التيـار الأول قـد رهـن عمليـة تحديـث الفكـر العـربي في الاندمـاج بالغـرب، والتماهـي معـه بوصفـه مصـدرا مشـعّا للحقيقـة النهائيـة المطلقـة، دون الأخـذ بالاعتبـار اختـلاف السـياقات الثقافيـة والتاريخيـة، التـي تميّـز حـاضر الغـرب عـن حـاضر سـواه، فـإنّ التيـار الثـاني بحـث عـن الصفـاء المطلـق الـذي يسـتعير مكوِّناتـه مـن المـاضي شرط الإجهـاز عـلى الآخـر.

إذا أخذنـا في تحليـل الأمـر تحليـلا معرفيـا، فـلا خـلاف بـين التياريـن مـن حيـث النتائـج النهائيـة للأهـداف والمقاصـد التـي يعلنانهـا؛ فالـذات الآنيّـة كائـن هلامـي، وأمشـاج متناثـرة، لا تتبلـور وتتكـوّن إلاّ مـن خـلال الاندمـاج في الآخـر بالنسـبة للتيـار الأول، وهـي بالصفـات نفسـها لا قيمـة لهـا، إن لم تُبعـث فيهـا عنـاصر محتجبـة في التاريـخ البعيـد، بانتظـار أن تحقـن بهـا، وذلـك يقتـضي إزالـة الآخـر؛ لأنـه يحـول دون الاتصـال الحـي بذلـك النسـغ الأصيـل. وعـلى هـذا، فالتيـار الأول يعتـبر الثقافـة الغربيـة الجوهـر الوحيـد في العـالم، وكل الثقافـات أعـراض، فيـما يقـرر الثـاني أنّ الجوهـر الوحيـد هـو ثقافـة الأصـول وكل مـا عداهـا أعـراض؛ لأنهـا ثقافـة جـذب واسـتقطاب، فيـما ثقافـة الآخـر ثقافـة طـرد واسـتبعاد وإقصـاء. التيـار الأول يتطابـق مـع الآخـر ويفكـر فيـه وبـه، وينسـب إلى نفسـه إشـكاليات الآخـر الثقافيـة، ويتبنّـى مقولاتـه ومفاهيمـه، ووجهـات نظـره في كلّ شيء، فيـما يتطابـق التيـار الثـاني مع ماضيـه ضمـن تجربـة خاصّـة تخطّاهـا التاريـخ، ويعتصـم بذاتـه في نـوع مـن التجريـد المطلـق، الـذي تجـاوز راهنيـة الحيـاة؛ سـعيا وراء لاهـوت جديـد تتطابـق فيـه المقدمـات مـع النتائـج بمعـزل عـن المتغـيرات التـي لا يمكـن تجاوزهـا بـأي حـال مـن الأحـوال.

أردت في مشروع «المطابقة والاختلاف» التأكيد على طبيعة النتائج التي ستتمخّض عنها تلك المواقف، في واقع ثقافي تمور فيه التناقضات بكل أشكالها، فالأخذ بالخيار الأول هو، في نهاية المطاف، تقويض لنسق ثقافي محمّل بجملة من الشحنات الوجدانية، والدينيّة، والنفسية، والفكرية، والاجتماعية، بما يستبدل به مجموعة من الأنساق الثقافية التي لها محمولاتها الخاصة ورهن ذاك بهذا، وهو خيار وإن ادّعى التحديث، فإنه لا يسهم فيه كطرف فاعل إنما كطرف منفعل، يتلقّى ما يصل إليه دون إمكانية تمثّل حقيقي له. أما الأخذ بالثاني فهو تكريس الحاضر من أجل بنية ثقافية تتصل بنموذج فكري تجاوزه الواقع نفسه، فتحوّل ذلك النموذج إلى سلسلة مفاهيم تمارس سلطتها في الذهن التقليدي، ولا تجد في الواقع القائم الآن إمكانية حقيقية لتطبيق النموذج، ولهذا فإنّ هذا التيار يرهن الحاضر بالمفهوم الذي جرّده الزمن من زخمه، فيصادر ذلك الواقع من أجل البرهنة على صواب المفهوم.

ومهما يكن، فلا بد من التأكيد على أنّ الاعتصام بالذات والتطابق معها، لا يقل خطرا عن التماهي بالآخر والتطابق معه. الأول مبعثه التعصب والانغلاق، والثاني الحيرة والضياع، وكلّ منهما موقف ولائي وغير نقدي، ولن يفضي إلاّ إلى مزيد من العزلة عن الآخر أو الذوبان فيه. ووسط تنازع هذين الموقفين اللذين يشطران واقع الثقافة العربية الحديثة، يظهر «الاختلاف» الذي كان مغيَّبا، على أنه الوسيلة لتعميق الرؤى الذاتية من جانب، والحوار مع الآخر، والتفاعل معه من جانب آخر، وجعل الحاضر موجّها ومنطلقا للتصورات الفكرية وموضوعا للبحث والتحليل، وتجاوز السجال إلى الحوار، ونقد الذات الامتثالية، والدعوة إلى ذات هي مجموع ذوات كفؤة، وقادرة على إنتاج الفعل والتفاعل مع الآخر على نفس المستوى من المقدرة والإمكانية.

إن تدشين أرضية صالحة للاختلاف في الرؤية والمنهج، يوجب استئناف النظر مجدّدا، واعتمادا على وعي نقدي، بكلّ طبقات الثقافة العربية التي تراكمت خلال العصور التي مرت عليها، وإلى جانب ذلك استئناف النظر بمعطيات الثقافة المعاصرة، بمصادرها الكثيرة، والغربية منها على الخصوص، وبدون منظور نقدي-

حواري، يصعب تصوّر ظهور اختلاف حقيقي، فالاختلاف انفصال إجرائي عن الآخر، بما يمكّن من رؤيته بوضوح كافٍ، وانفصال رمزي عن الذات بما يجعل مراقبة أفعالها ممكنة. والنقد هو الممارسة التي يمكن اعتبارها دعامة الاختلاف الشرعية، وهو نقد لا يعني بأي شكل من الأشكال إصدار حكم قيمة بحق ظواهر ثقافية لها شروطها العامة، ولا يدّعي تقديم بدائل جاهزة، وليس في مقدوره استبدال معطىً بآخر بسهولة، لأنه نقد لا يقرّ بالمفاضلة، إنما هو ممارسة فكرية، تحليلية، كشفيّة، استنطاقية، غايتها توفير سياقات تمكّن من إظهار تناقضات الفكر المتمركز حول نفسه، وإبراز تعارضاته الداخلية، ومصادراته، واختزالاته للثقافات الأخرى.

وتنبغي الإشارة، أيضا، إلى أن النقد الذي يقترحه مشروع «المطابقة والاختلاف» لا يؤمن بتغليب مرجعية على أخرى، وهو لا يدّعي القدرة على الإجهاز فورا على كتلة ضخمة ومتصلّبة من الممارسات المتمركزة على نفسها سواء أكان ذلك على مستوى العلاقات الواقعية أم العلاقات الخطابية؛ فالنقد أبعد ما يكون عن كل هذا، فلا يصار أبدا الإجهاز على ظاهرة من خلال إبداء الرغبة في ذلك، لأن «التفكير الرغبوي» تفكير منفصل عن موضوعاته؛ فهو يكيّف نظريا مسار الوقائع للرغبة دون الأخذ بالاعتبار الهوّة التي تفصل الرغبة عن موضوعها، يريد النقد أن يمارس فعله عبر الدخول إلى صلب ظاهرة ثقافية كبيرة، والتفكير فيها، ولكن ليس التفكير بها، وهو نوع من العمل المنهجي الذي يتّصل بموضوعه، وينفصل عنه في الوقت نفسه. نقد يتصل بالمركزيات الثقافية على مستوى اشتغال مفاهيمها، وفروضها، وقضاياها، وإشكالياتها بهدف استكناه طبيعتها الداخلية، وخلق «ألفة» نقدية من التواصل مع ركائزها وآلية عملها، ولكنه ينفصل عنها؛ لأنه يهدف إلى ضبط مصادراتها وإقصاءاتها، وإبراز تناقضاتها الضمنيّة. بعبارة أخرى، النقد المقترح في هذا السياق، لا يقبل لنفسه، بوصفه ممارسة واعية، أن يتهرّب من الاقتراب الحقيقي إلى الظاهرة التي يدرسها، بل هو مدفوع للوقوف تفصيلا على التشكّلات الداخلية لتلك الظاهرة، والارتباطات الخفيّة بين المفاهيم المكوّنة لظاهرة التمركز، ووصف شُحن الغلواء التي تمورُ بها، دون أن يعني ذلك -بأي شكل من الأشكال -انتقال تلك الشُحن إليه هو. إنه نقد يتجاوز التذلّل والولاء، فيُدخل موضوعه

في سياق نقدي شامل، دون ادعاء أية حقيقة، وأي يقين، كما أنه لا يصدر عن مرجعيات تجريدية ثابتة ترتبط بهذه الثقافة أو تلك.

وبالإجمال، فالنقد الذي يتطلّع إليه مشروع «المطابقة والاختلاف» هو ممارسة معرفية واعية تتوغل في تلافيف الظواهر الثقافية والدينية والعرقية، وتضيء الأنوار في ظلامها الكثيف لتتكشف أمام الأنظار طبيعة تلك الظواهر، وآلية الممارسات الخادعة التي تقوم بها، سواء في إنتاج ذات تدّعي النقاء كما تقول بذلك المرويات الإسلامية، أو في اختزال الآخر إلى وفق نمط يوافق منظورها كما تريد المرويّات الغربية. وهدف هذا المشروع توسيع مديات الوعي فيما يخص طبيعة الظواهر الحاكمة في عالمنا المعاصر، وتخصيب تشعُّباته النقدية، وإعطاء أهمية للبعد التاريخي للثقافات دون أسرها في نطاق النزعات التاريخية، فالنقد، في نهاية المطاف، ممارسة تعي شرط حريتها، وهو تفكير في موضوع التمركز غربيا كان أم إسلاميا، من أجل إبطال نزعة التمركز، وتكسير مقوماتها الداخلية، وفصل الوقائع المُختلطة ببعضها، والمُنتجة في ظروف تاريخية متصلة بـ»الذات» و»الآخر». هو نقد لا يتقصّد إيجاد قطيعة شكلية مع هذا أو ذاك، بل ترتيب علاقة نقدية على وفق أسس حوارية وتفاعلية وتواصلية؛ بهدف إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدإ «الاختلاف» الذي هو بديل عن «المطابقة»، فيكون اختلافا عن خرافات الذات المتمركزة على نفسها وأساطيرها، ومسلّمات الآخر المتمركز ومصادراته ومغالطاته؛ فلا يمكن أن تكون معرفة «الآخر» مفيدة إلاّ إذا تمّ التفكير فيها نقديا، والاشتغال بها بعيدا عن سيطرة مفاهيم الإذعان والولاء والتبعية، وبعيدا عن أحاسيس الطهرانية الذاتية وتقديس الأنا.

وأخيرا، فإنّ من الأهداف الأساسية لهذا النقد، تغيير مسار التلقّي، الذي نقصد به الطريق الذي تأخذه الأفكار الأخرى للدخول في وعي الذات، فتتشكّل ضمنها، وهي حاملة معها دلالاتها، دون أن تخضع لمراجعة، بحيث تحتفظ بمحمولاتها وسياقاتها الأصلية، وهو ما يحدث انقساما شديدا في الذات الثقافية؛ لأنها لم تُكيّف تلك العناصر، بسبب غياب الإطار المنظّم والمكيّف القادر على إعادة إنتاج تلك العناصر، بما يجعلها مكوِّنات في هذه الذات، وليس جزءا غريبا عنها،

ومهيمنا عليها، وما يحصل أنّ تلك العناصر، ستمارس أفعالها كأنها ضمن نسقها الثقافي الأصلي، وهذا يقود إلى تعريض مكوّنات الذات إلى انهيارات داخلية؛ لأن تلك العناصر نُضّدت جنباً إلى جنب، ولم تركّب محمولاتها وفقا للشروط التاريخية للذات الثقافية. وظيفة النقد المعرفي أن يسهم في تغيير مسارات التلقّي، ويقترح كيفيات لاندراج عناصر الثقافات الأخرى في الذات الثقافية؛ فالثقافة العربية أصبحت حقل صدامات لا نهائية بين المفاهيم والمقولات والرؤى والتصورات المستعارة، وذلك سببه، فيما نرى، عدم الاهتمام بمسار تلقّي الأفكار الذي يؤدي إلى أن تحافظ المكونات الغريبة على نفسها دون الانصهار في نسق الثقافة الجديد الذي يحتضنها.

يتّصل الأمر بموضوع التمركز، فالأفكار تمارس أفعالها المتمركزة إذا لم تندمج في أطر الثقافة الأخرى على أنها مكوّنات فاعلة فيها. وبالنظر إلى أن التمركز ظاهرة ثقافية-باعتبار التمايز بين الطبيعي والثقافي-فإنّ كل خروج على ما هو طبيعي يندرج في مجال الثقافي، وعلى هذا ينبغي استبعاد العامل الطبيعي من شبكة التمركز؛ لأن التمركز متصل بالمنظور الثقافي للإنسان في رؤيته لذاته ولغيره. التمركز نسق ثقافي محمّل بمعانٍ ثقافية (دينية، فكرية، عرقية) تكوّنت تحت شروط تاريخية معينة، إلاّ أن ذلك النسق سرعان ما تعالى على بعدهِ التاريخي، فاختزل أصوله ومقوّماته إلى مجموعة من المفاهيم المجرّدة التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وهو تكثّف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدّد، يؤدّي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة، التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، على أنها الأفضل، استنادا إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء في استكشاف نفسها أو في معرفة الآخر، ويشمل ذلك الذات المفكّرة الواعية لذاتها أو تلك الذات غير الواعية التي تقيم تصوراتها على نوع من المخيال المنتج للصور النمطية لها ولغيرها.

لا يقتصر الأمر في التمركز على إنتاج ذات مطلقة النقاء، وخالية من الشوائب التاريخية، إنما -وهذا هو الوجه الآخر لكلّ تمركز-لا بد أن يتأدّى عن ذلك تركيب صورة مشوّهة للآخر. وبين الذات الصافية التي تدّعي النقاء المطلق، والآخر الملتبس

بالتشوه الثقافي (=الديني، والفكري) ينتج التمركز أيديولوجيا إقصائية استبعادية ضد الآخر، وأيديولوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات؛ فينقسم الوعي معرفياً على ذاته، لكنّه أيديولوجيّاً يمارس فعله المزدوج بوصفه كتلة متجانسة لها منظور واحد. النقد هو الذي يكشف هذه التناقضات الكامنة في صلب الثقافة المتمركزة حول ذاتها، وهو الذي يدفع بها إلى أن تُفصح عن مضمراتها؛ لأنه يتتبّع بدقّة الممارسات الملتوية والملتبسة للمفاهيم التي تكوّنها، ولا تقف مهمة النقد عند إظهار أخطار التمركز، إنما يهيّئ لهوية ثقافية جديدة قائمة على مسار متحوّل، ومتجدّد، ومتشعّب الموارد من المنظورات والمكوّنات الثقافية المنتجة، أو المعاد إنتاجها في ضوء الشروط التاريخية للذات الثقافية.

وبما أنّ هوية التمركز تظهر مجردة عن بعدها التاريخي بوصفها هوية قارّة وكونية في آن واحد، فإنّ الهوية الثقافية التي تقوم على الاختلاف لا تقرّ بالثبات، ولا الشمول، وتحرص على بعدها التاريخي، وفيما تصطنع هوية الثقافة المتمركزة أصولاً عرقية، ودينية، وفكرية توافق مضمونها، فإنّ هوية الاختلاف المركّبة من موارد عدّة، تتجنّب إنتاج أيديولوجيا لها صلة بهذه الركائز؛ فاتصالها بالركائز المذكورة اتصال تاريخي طبيعي ليس له بعد أيديولوجي متصل بمعنى الهوية المختلق، الذي يفترض الصفاء المطلق والديمومة. هوية التمركز تدّعي الصفاء المطلق، فيما هوية الاختلاف رمادية، تمتزج فيها بتفاعل تام الأطياف المتنوعة، والمؤثرات المتعدّدة. وفيما تقوم هوية الثقافة المتمركزة بطمس كل العناصر التي تتعارض مع مفهوم الهوية كما أنتجتها تلك الثقافة واستبعادها، بحيث تجعل الهوية أسيرة شبكة من المفاهيم التي تحميها من المتغيرات التاريخية، فإنّ هوية الاختلاف تجعل من تلك العناصر مكوِّنات فاعلة فيها، وهي تمثل جانباً من جدلها الذاتي مع نفسها وغيرها.

إنّ نقد الذات ونقد الآخر ممارسة توسّع من مجال الاختلاف، وتوفّر إمكانية تتجاوز بها الثقافة العربية الحديثة ضروب التماثل والتطابق التي تعيق حركتها، وتبطل فعاليتها، بعد أن انقسمت إلى تيارات متضادّة لا تتشارك في المفاهيم والتصورات الأساسية، وكل هذا يسهم في إضفاء نوع من العدميّة على ثقافة تعجز

عـن مناقشـة إشـكالياتها الخاصـة. إنّ التنـوّع الخـلّاق لمكوّنـات الهويـة لـه دلالتـه لأنـه يركّـب تصوراتـه بمقـدار مـا يسـعى لأن يتفاعـل مـع الثقافـات الأخـرى، ويختلـف عنهـا في الوقـت نفسـه، ضمـن إطـار عـام لـه قـدرة عـلى التعـدّد والحـوار والتواصـل بمـا يغنـي فروضـه، ويخصّـب مـن إمكانـات التجـدّد فيـه؛ وذلـك بهـدف أن تكـون ثقافـة لهـا أثرهـا في عـالم تشـكّل الثقافـات المتنوّعـة فيـه عنـصرا أساسـيا مـن عنـاصر الوجـود.

لابـد مـن التأكيـد عـلى أن مـا يمـور بـه العـالم مـن تنازعـات كـبرى مرجعـه - في الغالب-الانحبـاس في تصـورات مغلقـة عـن الـذات والآخـر، وقـد دار جـدلٌ طويـل حـول تفسـير تلـك التنازعـات، أقصـد التنازعـات التـي توجّههـا أيديولوجيـات كـبرى متمركـزة عـلى ذاتهـا، وتغذيهـا رؤى تسـتند إلى تصـوراتٍ ثقافيـة أو دينيـة أو عرقيـة، وانتهـى الأمـرُ إلى الأخـذ بتفسـيرين: أولهـما صراعُ الحضـارات، وثانيهـما صراعُ الأصوليـات، وفي موضـوع جـدالي مثـل هـذا تترتـب فيـه النتائـجُ في ضـوء زاويـة النظـر، ليـس المهـمُ الاتفـاقَ الاصطلاحـي حـول المفاهيـم، فحسـب، بـل المهـمُ الاتفـاق عـلى الحيثيـات الموجّهـة لتلـك التنازعـات، ومـع أن المجتمعـات في العـصر الحديـث طـوّرت مـا يكفـي مـن أسـباب التنـازع كالأيديولوجيـات المطلقـة، والاسـتبدادِ، والاسـتغلال، والمصالـح، لكـن الأمـرَ الـذي يقترحـه هـذا البحـث، هـو أن التنازعـاتِ الكـبرى هـي نتـاجٌ لمركزيـات ثقافيـة وجـدتْ لهـا باسـتمرار تسـويغا ودعـما مـن أطـراف التنـازع، وبسـبب غيـاب النقـد الـذي يجـرّدُ تلـك المركزيـاتِ مـن غلوائهـا، في نظرتهـا المغلقـة إلى نفسـها وإلى غيرهـا، فقـد تصلّبـتْ تصوراتُهـا، واصطنعـت لهـا دعامـات عرقيـة أو دينيـة أو ثقافيـة، أدّت إلى زرع فكـرةِ السـموِّ والرفعـةِ في الـذات والدونيـةِ والانتقـاصِ في الآخـر، ومـع أن كثـيرا مـن أطـراف العـالم تداخلـتْ في مصالحِهـا، وثقافاتهـا، وأفكارِهـا، لكـن ضَعـفَ الفكـرِ النقـدي حـال دون أن تتـلاشى المركزيـاتُ الكـبرى.

إلى ذلـك ينبغـي الالتفـات إلى قضيـة أخـرى متصلـة بالموضـوع، ولاتقـلّ أهميـة عن فكـرة المطابقـة والاختـلاف نفسـها، لأنهـا الحامـل الـذي تحمـل بـه المركزيـات حمولاتهـا الفكريـة، قصـدتُ بذلـك الوسـائل المعـبّرة عـن أفـكار التمركـز، إذ أنتجـت المركزيـات الثقافيـة مرويـات كثـيرة تضمنّـت تصـوّرات شـبه ثابتـة للأعـراق والثقافـات والعقائـد، وكانـت تلـك التصـورات تمثّـل معيـارا يتدخّـل في رفـع قيمـة مـا أو خفضهـا لـدى أي

مجتمع أو ثقافة أو عرق. وليس خافيا أنّ الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو دينية سيؤدي إلى نتيجة تضفي مكانة رفيعة عليها أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيّلية المتشكّلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدّت إلى ترسيخ أفكار منقوصة عنها، فشاعت فيها الصور النمطيّة. ومادامت تلك المرويات توجّه أفكار المؤرّخين والجغرافيين والرحّالة والمفكّرين والاعلاميّين والأدباء والفنانين، وكلّ مَنْ يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، وبخاصة المدونات الوصفية والسردية والعجائبية، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

العودة إلى المرويات الكبرى (نقصد بالمرويات هنا كل تعبير يقوم بوظيفة تمثيلية للمرجعيات الثقافية والعرقية والدينية، بغض النظر عن الصيغة) تبين بجلاء أن صورة الآخر في الثقافات المتمركزة على نفسها مشوّشة، ومركّبة بدرجة كبيرة من التشويه الذي يحيل على أن المخيال المعبّر رمزيا وتمثيليا عن تصور المجتمعات لنفسها وغيرها، قد أنتج صورا تبخيسية للآخر. فالآخر-كما قامت تلك المرويات بتمثيله -غفل، ومبهم، وبعيد عن الحق، وهو بانتظار فكرة أو عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله ودونيته. ولا تخفى التحيّزات الخاصة بذلك التمثيل، فهي واضحة، وتكشف التنميطات الجاهزة للذات والآخر على حد سواء.

اتصفت المرويات الكبرى بأنها تعنى بثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري المهيمن فيها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة قارّة، فالإحساس بالتغيّر محدود جدا، وثمة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية، والثقافية، والدينية، لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيرات الزمنية، الأمر الذي جعل المعرفة في الثقافات المتمركزة على نفسها هشّة، وضعيفة، وتنطوي على تناقضات كثيرة، لم تصمد بوجه النقد؛ لأنها قائمة على التنميط غير المعلّل، أو الذي يفتقر إلى تعليل يأخذ في الاعتبار العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها الثقافية والتاريخية، ولما كانت تلك المعرفة تقوم على ركائز ناقصة، وغير متكاملة، ومتعالية على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتّصف عموما بالنقص وعدم

الإحاطـة بموضوعاتهـا، والاختـزال الواضـح في الأسـس التـي تقـوم عليهـا.

يقيـم التصـوّر التقليـدي للآخـر الـذي تنتجـه المركزيـات الثقافيـة معرفـة تخيليـة ملتبسـة مـع نفسـها، يتـمّ تعميمهـا وفرضهـا اسـتنادا إلى السـجال، وليـس إلى التجربـة والمعاينـة والاكتشـاف المبـاشر، وقـد لا تراعـى في كل ذلـك الجـدوى المسـتخلصة منهـا، ولا الهـدف المـراد تحقيقـه، سـوى الامتثـال للفكـرة الراسـخة القائلـة بالتفاضـل، فالأنـا مفعمـة بقيـم سـامية، والآخـر يفتقـر إليهـا، الأنـا فاعـل، والآخـر منفعـل. حينـما تصهـر معـا كل العنـاصر المكونـة لظاهـرة مـا، يمكـن الحديـث عـن اقـتراب إلى حقيقـة الـشيء. وقـد تضافـرت المرويـات مـن أجـل تمثيـل الـذات والآخـر اسـتناداً إلى آليـة مزدوجـة الفاعليـة أخـذتْ شـكلين: ففيـما يخـص الـذات أنتـج «التمثيـل» ذاتـا نقيّـة، وحيويّـة، ومتعاليـة، وفعّالـة، ومتضمّنـة الصـواب المطلـق، والقيـم الرفيعـة، والحـق الدائـم؛ فضخّ مجموعـة مـن المعـاني الأخلاقيـة المنتقـاة عـلى كل الأفعـال الخاصـة بهـا، وفيـما يخـص الآخـر أنتـج التمثيـل «آخر»يشـوبه التوتـر والالتبـاس والانفعـال أحيانـا، والخمـول والكسـل أحيانـا أخـرى، وذهـب فيـما يخـص الأقـوام في المناطـق النائيـة إلى مـا هـو أكـثر مـن ذلـك، حينـما وصفهـم بالضـلال والحيوانيـة والتوحـش والبوهيميـة، وبذلـك أقـصى كل المعـاني الأخلاقيـة المقبولـة عنـده، واسـتبعد أمـر تقبّـل النسـق الثقـافي لـه، فحُمّـل الآخـر، مـن خـلال تفسـير خـاص، بقيـم رتّبـت بتـدرّج لتكـون في تعـارض مـع القيـم السـائدة. وبذلـك اصطنـع التمثيـل تمايـزا بـين الـذات والآخـر، أفـضى إلى متواليـة مـن التعارضـات والتراتبيـات التـي تسـهّل إمكانيـة أن يقـوم الطـرف الأول في اخـتراق الثـاني، وتخليصـه مـن خمولـه، وضلالـه، وبوهيميتـه، ووحشـيته، وإدراجـه في عـالم الحـق.

وحيثـما يـدور الحديـث عـن التمثيـل، فينـدر الحديـث عـن تمثيـل محايـد، فالمرويـات الكـبرى لا تنقطـع عـن مرجعياتهـا الثقافيـة، وهـي سرود شـاملة لا تعـرف الـبراءة في التمثيـل، وليسـت شـفافة، إنمـا تشـتبك مـع مرجعياتهـا في نـوع مـن التمثيـل الكثيـف، وتصوغهـا صوغـا رمزيـا، فترْشَـح مـن تضاعيفهـا كلُّ المواقـف القيميـة والثقافيـة. هـذه الآليـة التـي وفّـرتْ اعتصامـا بالـذات وتنقيتهـا، وإقصـاء للآخـر وتشـويه حالتـه الإنسـانية، هـي مـن نتائـج ثقافـة التمركـز حـول الـذات، فالتمركـز نمـط مـن التفكـير المترفّـع الـذي ينغلـق عـلى الـذات، ويحـصر نفسـه في منهـج معـين، ينحبـس فيـه ولا

يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته، ويوظِّف كلَّ المعطيات من أجل تأكيد صحة تلك المقولات. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرّر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية أو دينية أو ثقافية؛ فالمرجعية التي يمكن اعتبارها الموجّه لعمله هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة التي تتعرّض لفكّ التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكلية التي توفر له درجة من الموضوعية، والحياد، والصدق، والكفاءة.

تغلغل هذا الضرب من التمثيل المتحيّز في تضاعيف التصورات العامة، وتحكّم في توجيه الأفكار وصوغها، وركد مطمورا، ولكن بفاعلية كبيرة، تحت أكداس الخطابات، والتصورات، والتخيّلات، والممارسات، والأعمال، فحَجَبَ، ولمدة طويلة، كلّ إمكانية للبحث في أمر تعديلها. وهو أمر يوجب إعادة النظر في كثير مما اعتُبر من المسلّمات الثقافية، من أجل كشف فداحة الأوهام، وخطورة المصادرات، ثم القيام، وبكيفية جديدة، بطرح القضية الملتبسة، قضية «الأنا» و«الآخر»، ليس بوصفها قضية تاريخية انقضى عصرها، بل باعتبارها ممارسة فكرية نقدية متجدّدة، تقوم بتحرير الذات من أوهام التمركز، والتفوّق، والأفضلية، عبر نقدها من أصولها، وفكّ الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر. تمارس الأصول ضغطا شديدا في تحديد مجال الأفكار، ونمط المواقف، ونوع التصورات. تمثل تلك المرويات ذاكرة يصار إلى استعادتها طبقا لحاجات متّصلة بالوعي الجماعي في ظروف معينة من أجل أهداف مشتركة، والصور المتشكّلة في المخيالات ليست موضوعا أغلق عليه كتاب الماضي، إنما هي قضية تتصاعد بفعل التوتّرات المعاصرة، ويتم استخدامها نفسيا لإعادة التوازن، فالماضي يُدفع به ليكون جزءا من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحا، وقابلا للاختلاق في كل موضوع يستعصي على الحل، وهو، فيما نرى، يحجب النظر عن القضايا الحسّاسة، ويتسبّب في عماء دائم، يحول دون التفكير الموضوعي بالواقع.

تقوم كلّ مركزية على فكرة الاختلاق السردي الخاص لماض مرغوب يُشبع تطلعات آنيّة، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى

تـوازن مـا تُصطَنـع ذاكـرة توافـق تلـك التطلّعـات، أو يتـم تعويـم حقـب معيّنـة مـن المـاضي، لغايـات خاصـة. إنّ الأمثلـة في عالمنـا المعـاصر أكـثر مـن أن تحـصى في مجـال اختـلاق ذاكـرات تاريخيـة وعرقيـة ودينيـة، والبحـث المسـكون بأوهـام كـبرى للانتسـاب إلى مـاض عريـق كمعـادل موضوعـي لوهـن قائـم، أو للتعبـير عـن قـوة جبـارة منفلتـة، أو لانتـزاع شرعيـة في عـالم محتـدم بـصراع الهويـات والتطلعـات والآمـال، ومُشـبع في الوقـت نفسـه بحـالات انكسـار للقيـم التقليديـة الموروثـة، وانهيـار لنسـق العلاقـات القديمـة، هـذا البحـث المتوتـر يضخّ رغبـات دائمـة تريـد اسـتخدام المـاضي اسـتخداما أيدلوجيـا بمـا يضفـي عـلى الأنـا سـموّا ورفعـة، والآخـر خفضـا ودونيـة.

إنَّ قـراءة المرويـات في ضـوء هـذه الحاجـات، تسـهم في هـذا الـضرب مـن الصراعـات، فالأمـم تتسـاجل فيـما بينهـا -أيضـا -بالصـور الاكراهيـة التي تشـكّلها بوسـاطة سرود تركّـب صـورا مشـوّهة لغيرهـا، وقوامهـا إنْ هـو إلا نسـيج متشـابك مـن المرويـات الخاصـة بهـا عـن نفسـها، وعـن الأمـم الأخـرى. وغالبـا مـا تحمـل تلـك التصـوّرات عـبر التاريـخ مدوّنـات وصفيـة أو تخيليـة، تتـوارى فيهـا الصـور الكليـة للمشـاعر والتطلعـات والتجـارب، والقيـم الدينيـة والنفسـية والأخلاقيـة. واسـتنطاق تلـك المتـون إنمـا هـو اسـتنطاق لذاكـرة. ونقدهـا إنمـا هـو محاولـة لوقـف اسـتخدامها كأيديولوجيـا حيّـة في نزاعـات معـاصرة، ولم يكـن تشـويه الآخـر، قـد أثمـر عـن فائـدة حقيقيـة، ولـن يكـون ممكنـا وقـف ذلـك إلا اسـتنادا إلى رؤيـة نقديـة تكشـف ذلـك النسـغ المتصاعـد في الفكـر والسـلوك المعاصريـن. وكشـف الصـور المشـوهة للآخـر، ونقدهـا لا يـراد منـه سـوى تفريـغ الأوهـام المسـتبدّة بـه، والتأكيـد عـلى ضرورة النظـر إلى التاريـخ والثقافـات، نظـرة تسـتبعد أيـة إمكانيـة لإغفـال التـدرّج التاريخـي الطبيعـي للأمـم، وهـو يسـهم في وضـع مسـافة نقديـة تمكّـن مـن كشـف انخـراط الفهـم النقـدي في عمـل خطـير، وهـو يريـد ألا تظـل الأمـم أسـيرة التطابـق مـع صـور جاهـزة ورثتهـا عـن الأزمنـة الماضيـة، بـل التفكـير في نـوع مـن الاختـلاف، وهـذا الاختـلاف يقتـضي النظـر إلى الـذات والآخـر بعيـدا عـن التحيّـزات الأيدلوجيـة الجاهـزة.

وإلى كل ذلـك، يتطلـع مـشروع «المطابقـة والاختـلاف» إلى الوقـوف عـلى الروايـة الغربيـة والإسـلامية للـذات والآخـر مـن منظـور التمركـز حـول الـذات، ومـا ترتـب عـلى

ذلك من سوء فهم، وسوء تقدير، مؤكّدا على فكرة أساسية، وهي أن المركزيات تُصاغ استنادا إلى تصوّر يقوم على التمايز والتراتب والتعالي بناء على ترداف متواصل ومتماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة. تكشف التحليلات المعمّقة للمرويات الكبرى الطريقة البارعة للسرود التي تنتظم حول حبكة دينية أو ثقافية أو عرقية مخصوصة، فتخضع كل عناصر السرد لخدمة تلك الحبكة التي تظل يقظة في إثراء تمجيدي للذات، وخفض تبخيسي للآخر، وهذا يسوّغ لنا أهمية الانطلاق من واقع العالم اليوم من أجل كشف الأسباب التي تتبلور فيها أفكار التمركز، كما هو الأمر بالنسبة للمركزية الغربية، أو الأسباب التي يعاد في ضوئها أمر توظيف المركزية الإسلامية في الرهانات القائمة في عصرنا.

إن النظر إلى المركزيات الكبرى في التاريخ الإنساني من زاوية كونها نتاج مرويات ثقافية متنافسة يوسع المجال أمام الدراسات المخيالية التي استبعدت بتأثير من فكرة الحداثة الغربية، الحداثة التي لا تعدو أن تكون رواية من نوع خاص للتاريخ أنتجها المخيال الغربي المتخفّي تحت غطاء العقلانية في ظل ظروف خاصة، وهذه النظرة إلى المركزيات تسعى إلى إعادة الاعتبار للمرويات الثقافية التي تتوارى أحيانا وراء الستار السميك للمفاهيم والمناهج فتأخذ شكل تحليلات موضوعية، أو تتجرّد غالبا عن ذلك فتكون مرويات سردية، فيما هي تخفي دائما درجات من التمثيل السردي الذي يتدخل في صوغ العلاقات الإنسانية، والمفاهيم الفكرية، والتصورات الخاصة بالأنا والآخر.

الفكر العربي والمنعطف التأويلي

محمد الحيرش[1]

تقديم

تتعدد في وقتنا الراهن الحوافز والمسوغات التي تقف وراء الاهتمام الملحوظ بالتأويليات (herméneutique) في الفكر العربي المعاصر، وتتنوع الخلفيات التي تسهم في تشكل هذا الاهتمام وتناميه. فالعلاقة التي شرع الفكر العربي في نسجها بالتأويليات وطائفة من تياراتها خلال العقود المتأخرة تندرج بوجه عام في سياق مواصلة هذا الفكر سعيَه إلى تجديد ذاته وتطوير أسئلته بما يتيح له الانخراط في العصر، والإفادة من منجزاته ومكتسباته. ذلك أنه منذ الإرهاصات الأولى لانبثاق الوعي النهضوي أخذ الفكر العربي يبحث عن الروافد التي يستطيع بها استئناف ديناميته، واسترسل بلا انقطاع في التنقيب عن المرجعيات التي تسمح له بتفعيل إنتاجيته وتوسيعها.

1 - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، جامعة عبد المالك السعدي.

ومن هذا المنطلق تتجه هذه الدراسة في جزئها الأول إلى رصد الكيفية التي يتلقى بها الفكر العربي المرجعيات التأويلية الكونية، وتحلل صيغ تفاعله معها وإفادته منها. وتركز بالأساس على طبيعة هذا التفاعل والخصائص الجديدة التي صارت تميزه مقارنة بالخصائص التي انطبع بها في البدايات الأولى لانفتاحه على عدد من المرجعيات والتيارات الفكرية الحديثة. كما تتوقف الدراسة في جزئها الثاني عند مقتضيات المنعطف التأويلي والديناميات الفكرية التي بات يسمح بها في تجديد النظر إلى ماهية التأويل ومراجعة أسسه المعرفية والأخلاقية. وبالتلازم مع هذا تناقش الدراسة في جزئها الثالث ما إن أضحى ممكنا الحديث اليوم عن «تأويلية عربية» بملامح خاصة وانشغالات فكرية محددة. في حين تقف الدراسة في جزئها الأخير عند التأويل الفيلولوجي في فكر إدوارد سعيد، وتُبرِز أهمية هذا التأويل عند مفكر اقترن منجزه سواء في التلقي الكوني أو العربي بالنقد الثقافي والدراسات ما بعد الاستعمارية، لكن دون أي تَنبُّهٍ أو اكتراث من المتأولة العرب إلى أن هذا المنجز تسنده تأويلية فيلولوجية رصينة ومتجددة.

ثوابت التلقي ومتغيراته

من اللافت للنظر أن العلاقة التي بدأ الفكر العربي يقيمها بالتأويليات وينفتح من خلالها على قضاياها وتصوراتها منذ العقود الثلاثة الأخيرة تتسم باختلافها النوعي عن العلاقات التي سبق أن أقامها منذ مطلع القرن الماضي بمجموعة من التوجهات والنزعات الفكرية الحديثة. فالتيارات الكبرى التي جرى الاقتراب منها كالليبرالية، والمادية، والوضعية، والوجودية، ثم البنيوية في ما بعد ارتبطت تمثلاتها التأسيسية في الفكر العربي بكونها تنطوي على أنساق تصورية شاملة لجميع الأجوبة والحلول الكفيلة بمجاوزة ما عُدَّ معضلات تاريخية وموضوعية اعترضت هذا الفكر، وإكراهات معرفية واجهت مجالات اهتمامه[1].

---

1 - اشتهر بتمثيل هذه التيارات والدفاع عنها عديد من رواد النهضة وأعلام الفكر العربي الحديث نذكر منهم: لطفي السيد، وطه حسين، وزكي نجيب محمود، وعبد الرحمان بدوي، وحسين مروة، وطيب تيزيني، وكمال أبو ديب وغيرهم. فقد دافع طه حسين عن التيار الليبرالي وعن وجوب إقامة نظام سياسي حر وديمقراطي مثلما هو معمول به في البلاد الأوروبية، كما دافع عن أن أحد أصول الحياة الحديثة «هو أن السياسة شيء والدين شيء آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيء آخر. وهذا التصور هو الذي تقوم عليه الحياة الحديثة في أوروبا، فقد =

لقد نُظر في البداية إلى الانفتاح على مثل هذه التيارات كما لو كان اهتداء إلى منظومات فكرية متكاملة تتسع لخزان لا ينضب من الحلول والتشخيصات الوافية لمعاطب الفكر وتعقيدات الواقع على حد سواء. وكان المقبلون عليها في الغالب والمستضيئون بتصوراتها من دعاة التحديث يصدرون عن الإقرار بنجاعتها، والاقتناع بصلاحية وعودها النظرية وكفاية أطرها التفسيرية. لم يستشكل هؤلاء أيا من قدرات هذه المنظومات وإمكاناتها، واستحالت عندهم إلى ما يشبه **سرديات جامعة مانعة** (métarécits) متصفةً بالكمال ومأمونةً حقائقُها وتصوراتها من كل انتقاض. ولهذا أضفوا قدرا كبيرا من الحظوة والمشروعية على تحليلاتها وتفسيراتها الشمولية للإشكالات المتصلة بالمجتمع واللغة والثقافة والتاريخ، وبدوا كما لو أنهم عثروا فيها على أداة علاجية لمواجهةِ حالة «**العقم**» و«**الخصاص**» التي يشكو منها الفكر العربي، وتمكينِه من الأسباب والروافد المؤدية إلى «**اكتفائه**» و«**نمائه**».

لقد استمر التسليمُ بكفاية هذه المرجعيات والاطمئنانُ إلى وجاهة تصوراتها طوال عقود من القرن العشرين، وجرى التعامل معها على أنها منطلقات قوية ممهِّدة لتحديث الفكر العربي ومؤدية إلى ربطه بمقتضيات العصر ومتطلباته. وهو الأمر الذي أثار ردود أفعال مضادة لدى المتمسكين بالمرجعيات التقليدية، لاعتقادهم بأن في التراث ما يكفي من الحلول والأجوبة القادرة بدورها على تحقيق النهوض والتقدم. فكان أن ترتب على ذلك انشطار الفكر النهضوي منذ لحظته التأسيسية إلى توجهين متصارعين: أحدهما يمثله من وُصفوا بدعاة التحديث، وبرز منهم كل من سلامة موسى، ولطفي السيد، وعلي عبد الرازق، وطه حسين، وآخرون. والثاني يمثله من نُعتوا بالمحافظين، واشتهر منهم مصطفى صادق الرافعي، وأحمد زكي باشا، وفريد وجدي، وشكيب أرسلان، ورشيد رضا وغيرهم[1].

تخففت أوروبا من أعباء القرون الوسطى، وأقامت سياستها على المنافع الزمانية، لا على الوحدة المسيحية، ولا على تقارب اللغات والأجناس» (مستقبل الثقافة في مصر، ط. 1، 1938، ط. هنداوي، 2014، ص 24).

واللافت أن المدافعين عن التيارات الأخرى لم يخرجوا عن النهج العام الذي سار عليه طه حسين في دفاعه عن التيار الليبرالي، فقد سعى كل منهم إلى أن يجيب عن المعضلات التي يشكو منها الواقع والفكر العربيين انطلاقا من الحلول التي تتيحها المرجعية الفكرية للتيار الذي يعتنقه ويؤمن به، مع ميل إلى نوع من **التأصيل** لهذه المرجعية في نصوص التراث العربي الإسلامي على نحو ما نجد ذلك في وجودية عبد الرحمان بدوي أو في مادية حسين مروة... يراجع في هذا الخصوص:

- عبد الرحمان بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مكتبة النهضة المصرية، 1947.
- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 1978.

1 - للوقوف على عينات من القضايا التي احتدم حولها الصراع بين دعاة التحديث ودعاة التقليد يراجع كتاب: أحمد أنور أحمد الجندي، المعارك الأدبية في مصر منذ 1914/ 1939، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة 1983.

والمعروف أن الصراع بين هذين التوجهين أفضى إلى مساجلات عنيفة دارت بين الأجيال الأولى من النهضويين حول عدد من القضايا كقضية الخلافة، والتشريع الفقهي، وتاريخ الإسلام، والنظام الديمقراطي، وحرية المرأة وموقعها في المجتمع، إضافة إلى قضايا خلافية أخرى مرتبطة باللغة والأدب والثقافة؛ وهي القضايا التي كان كل توجه يشتق لها حلولا جاهزة من المرجعية التي يستند إليها، ويدافع عنها ضد حلول المرجعية الأخرى وأجوبتها. وبذلك استحكم في منطق هذه الحلول أو تلك أساس واحد صارت فيه كل مرجعية كما لو أنها **أكمل نموذج للفكر** وأقدره على الخروج بالواقع من وضعية الجمود و«التأخر» التي يرزح تحتها[1].

لقد اتخذ الصراع بين التوجه التقليدي والتوجه التحديثي مظهرا بنيويا في الفكر العربي لا يزال ساريا إلى حدود اليوم بدرجات متفاوتة في معظم واجهات هذا الفكر ومناحي اهتمامه. إذ على الرغم من أشكال التحول الذاتي التي عرفها كل توجه في سياقه الخاص، والمآلات التي قادته إليها المتغيرات المتسارعة في الفكر الإنساني؛ فإن ذلكم الصراع لم تنحسم موجباته المعيقة لتجذر تجربة فكرية عربية متجددة وقادرة على الانخراطِ في العصر، والمشاركةِ المُنتِجة والفاعلة في صيرورته وإبداعاته[2]. فالتقاطب الحاد بين التقليد والتحديث ما برحت أسسه ومآزقه الاختزالية تحتاج إلى مجهود فكري متواصل لتفكيك ما يستتر فيها من بؤر مذكية للعنف، ومنازع باعثة على التشدد؛ ذلك أن الفكر كل فكر لا يستمد صلاحيتَه من التطابق مع مرجعية جاهزة وإعادة إنتاجها كليا أو جزئيا، كما لا يكتسب فاعليتَه مما يُعتقد أنه عصر «مثالي» من عصور الماضي أو الحاضر. الفكر صيرورة لا تتوقف عن مراجعة ذاتها ولا تكف عن معاودة النظر في مسلماتها؛ إنه «استذكار» (remémoration) متجدد لما حدث منه وتحقق في آفاق زمنية سابقة، وتَفكُّر في

1 - لمزيد من التفصيل حول الخلفيات المؤسِّسة للصراع بين كل من التوجه التقليدي والتحديثي في الفكر النهضوي يراجع الفصل الثالث من كتاب:

محمد الحيرش، أخلاقيات التأويل، ط. 2، دار الفاصلة للنشر، طنجة، 2019.

2 - نميز هنا بين تجربة الفكر بما هي تجربة عامة وتجارب المفكرين الخاصة. فالفكر العربي من حيث هو تجربة عامة لم يدشن بعد انخراطه الفاعل والشامل في تجربة الفكر الإنساني، ولم يتمكن من الإسهام الخاص فيها بهذا المقدار أو ذاك من العطاء والإبداع النوعيين على نحو ما يمكن أن نلمس ذلك في تجارب فكرية أخرى غربية أو شرقية. في حين استطاع عدد من التجارب الخاصة والفردية لمفكرين عرب من أمثال عبد الكبير الخطيبي وإدوارد سعيد وغيرهما أن يحقق امتدادا كونيا في الفكر الإنساني لا على أساس تكرار نسخة من نسخ هذا الفكر، وإنما على أساس نقدي يستشرف ممكنات فكرية أخرى ويقترح لبنات جديدة لإغنائها وتطويرها...

ذاك الذي ما انفك يحدث ويصير ويتحقق[1]. وبذلك فالفكر لا يجري على نحو من الارتكاس في الماضي والإقامة الثابتة فيه، ولا على نحو من التحصن المطلق بالحاضر والانزواء خلف حواجزه وسياجاته، وإنما يجري متوجها نحو المستقبل ومتطلعا إليه من خلال ما يتيحه الحوار الحي بين تجاربه الماضية والحاضرة من حوافز لإبداع أسئلة جديدة، واستشرافِ أجوبة ممكنة على انشغالات وانتظارات قائمة، واتخاذ مواقف وإبداء تقويمات، والاحتكامِ إلى اختيارات[2].

لقد كان لافتا أن المرجعيات الفكرية الكونية التي اقتنع بكفايتها جيل مبكر من النهضويين سرعان ما استُشكلت عديد من مسلماتها، ووُضعت موضع نقد ومساءلة. وهو ما لم يتأت إمكانُ التقاطه من قبل ذلكم الجيل؛ لأنه افترض تلكم المرجعيات «ناجزة» لا نقائص فيها ولا ثغرات، وأنها بمقتضى ذلك قادرة على مَدِّ الفكر العربي بكل أسباب القوة والمناعة. إلا أن التعرف المتزايد للجيل اللاحق على المرجعيات المذكورة وغيرها مما تفرع عنها أو استجد بجانبها، وتعميقَ الاطلاع على تحولاتها، والاحتكاكَ بالقراءات والمراجعات التي تناسلت حولها، كل هذا سيكون له بالغُ الأثر في زحزحة مجموعة من الاقتناعات المستقِرة في الفكر العربي منذ بدايات انفتاحه على المرجعيات والتيارات الفكرية التي ألمحنا إليها. بل إن علاقته بها وصيغَ تمثله لبرامجها أضحت أيضا عرضة للمراجعة، وبدأ يتسرب إليها مقدار غير قليل من الاحتراز والتيقظ. فارتسمت تبعا لذلك ملامحُ شكل جديد للتلقي أخذ يستحضر حدود كل منظومة فكرية وإمكاناتها، ويراعي سياقاتها المعرفية والتاريخية بما جعله يلتئم اليوم في مجمله ضمن تعبيرات فكرية ذات وجهات نقدية صريحة ومتنوعة. وهي الوجهات التي يجمع بينها الوعي بالآثار المترتبة على ما تعرفه كبريات المنظومات الفكرية الكونية في مظانها من مراجعات متواصلة، والتقاطُ الانعطافاتِ التي باتت تخترقها ووجوهِ الاستشكال و«التأزيم» التي أصبحت موضوعا لها. وقد انعكست هذه الآثار بصور مختلفة في تلكم التعبيرات، فازداد اهتمامها بالنقد وارتفع منسوب توسلها به إلى الحد الذي انتهى

1 - عن الفكر بما هو «استذكار» (أو بما هو احتفاء بالذاكرة حسب عبارة نيتشه) نحيل على:

- M. Heidegger, Qu'apelle-t-on penser ?, (1954), tr. Fr., P.U.F, Paris, 1959.
- G. Vattimo, Ethique de l'interprétation, tr.fr., La découverte, 1991.

2 - G. Vattimo, Ethique de l'interprétation, p.42.

بعضها إلى الدفاع بوضوح عن وجوب اعتماد استراتيجية نقدية مُعمَّمة ومزدوجة بقدر ما تضطلع بمساءلة منطلقات فكر الآخر والمشاركة في تقويض الترسبات الميتافيزيقية الثاوية في مقولاته المرجعية، تضطلع أيضا بمساءلة المصادر التراثية للفكر العربي من خلال تفكيكِ البؤر الميتافيزيقية المستقرة في أحشائها، وكسرِ القيود والانسدادات المطوقة لتعددها ورحابتها[1].

وما من شك في أن هذه التعبيرات النقدية التي أضحت تتخذ في الفكر العربي أبعادا متباينة (تاريخانية، إيبستيمولوجية، تفكيكية، ما بعد استعمارية، إلخ[2]) لا تعرب من داخل هذا الفكر إلا عن حيوية الموقع الذي صار النقد يشغله فيه، والوعي بأن المراجعة والنقد هما من صميم المهام التي تلازم كل فكر، ومن مقوماته المحايثة التي بها يظل فاعلية مشتبكة بتعقيدات الوجود في عالم لا تكف التباساته عن التواتر والتناسل. وبذلك استطاعت تلكم التعبيرات أن تُحدث في خضم الفكر العربي **فجوة فاصلة** بين شكلين من تلقي المرجعيات الفكرية الكونية: شكل سابق ميزه تقبل هذه المرجعيات والاستكانة إلى عديد من مسلماتها (التقدم، التحرر، العقلانية، العلم، الحداثة، الديمقراطية، إلخ)؛ وشكل لاحق أخذ يميل تدريجيا إلى النقد والمساءلة إما بدافع من تغليب **نسبية تداولية** تقضي بمراعاة سياقات الفكر العربي ومقتضيات أحواله، وإما بدافع من **كونية** المراجعات النقدية التي ما فتئ الفكر الإنساني يخوض فيها ويعمقها.

الفكر العربي ومقتضيات المنعطف التأويلي

في ضوء ما سبق يمكن القول إن الانفتاح الذي يحصل اليوم في الفكر العربي على التأويليات يجد تفسيره في الوعي الذي أحدثته الفجوة المشار إليها، ويندرج في ما ترتب عليها من شكل مغاير لتلقي مرجعيات الفكر الكوني. ذلك أن المنفتحين

---

1 - نشير هنا إلى استراتيجية «النقد المزدوج» كما أعملها عبد الكبير الخطيبي في المعرفة السوسيولوجية وجعل منها مطلبا نقديا يتوجه إلى تفكيك «المفهومية الميتافيزيقية» الملازمة على السواء لكل من المصادر الفكرية للذات والمصادر الفكرية للآخر، والكشف عن النزعة الإطلاقية التي تنطوي عليها هذه المصادر أو تلك وتفضي بها إلى الانغلاق والنفي المتبادل... يراجع:

- عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، دار العودة، بيروت، 1980.

2 - تندرج تحت هذه الأبعاد أعمال عديد من المفكرين العرب من أمثال عبد الله العروي ومحمد أركون وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري وعبد السلام بنعبد العالي وإدوارد سعيد وغيرهم...

حاليا على التأويليات لا يرومون الوقوع فيها على مقومات «**فكر قوي**» قادر على اقتراح فهوم شمولية للقضايا والموضوعات التي ينشغل بها؛ كما أنهم لا ينشدون فيها الاتكاء على أية «**حصانة**» نابعة من دفاعها عن أطروحة، أو من اعتمادها على صرامة سلطة ما علمية أو منهجية. إن التأويليات لا تعدو أن تكون فكرا واعيا وعيا حادا بـ«**هشاشته**»، و**بنسبية** فهومه وتقديراته التي يهتدي إليها وهو يتعقب المعاني ويستقرئ تحولاتها الزمنية في اللغات والنصوص والثقافات؛ ولذلك أولى فلاسفة التأويل المعاصرين لنسبية الفهم قدرا واسعا من العناية والاهتمام، واتجهوا إلى البحث عن الشروط التي تسمح بتعدده دون الوقوع في نزعة نسبية متطرفة تتساوى فيها كل الفهوم وتتكافأ من حيث القيمة والأهمية. ولعل هذا هو ما يجعل من التأويليات اليوم اجتهادا فكريا يأخذ على عاتقه «**إضفاء نسبية تأويلية على النزعة النسبية**» ذاتها؛ ذلك أن الميل إلى نسبية مطلقة (relativisme absolu) تفيد التسويةَ بين كل الآراء والمماثلة بينها من حيث القيمة هو ما تستهجنه التأويليات وتنتقده. يقول جون غروندان في هذا الخصوص، نقلا عن ريتشارد رورتي R. Rorty، إن: «هناك دائما مسوغات واعتبارات سياقية أو تداولية هي التي تحملنا على قبول هذا الرأي أو ذاك وترجيحه على آراء أخرى[1]». ومن ثم ليست النسبية بهذا المعنى العام شيئا آخر غير كونها رفضا للحقيقة المطلقة التي تعلو على كل تحيز زمني، والنظر في ضوء ذلك إلى نسبية الحقيقة على أنها نابعة من التباسها بالزمان ووقوعها داخل حدود آفاقه. وبهذا لا تُبدَع تجربة إنسانية ما بالحقيقة ولا تخاض إلا في كنف أفق زمني (horizon épocal) تندرج في حدوده وتتلون بسماته. الأمر الذي يجعل النقد الذي يُوجَّه ضد التأويليات بدعوى تسويغها كلَّ الآراء والحقائق والتأويلات دون أي معيار موضوعي أو أخلاقي لا يعدو أن يكون «**واحدا من الفزاعات الوهمية التي يشهرها أولئك الذين يملكون تصورا أصوليا لما ينبغي أن تكون عليه الحقيقة ولما ينبغي أن يكون عليه التأويل**[2]».

كما أن استدعاء الموضوعية في التأويليات لا يعني «الامتثال لأي منظور إطلاقي إلى الحقيقة، بل تعد الموضوعية اعترافا فحسب بأن ثمة معارف وتأويلات موثوق من

1 - J. Grondin, Herméneutique et relativisme, Communio, n° xII, 5 –septembre-octobre 1987, p. 106.

2 - J. Grondin, 1987, p. 106

صلاحيتها أكثر من غيرها[1]». ولذلك لا يمكن أن نضفي على الحقائق التي تأتينا على سبيل المثال من علم التنجيم أو من علم الفلك، ومن الخيمياء أو من الكيمياء القيمةَ التأويلية نفسها؛ كما لا يمكن في حدود الزمن السياسي الحديث أن يحظى بالشرعية نفسِها حكمٌ مقيد بالمعايير الديمقراطية وحكمٌ مطلق غير منبثق من أية تمثيلية ديمقراطية[2].

وبالموازاة مع هذا ليست التأويليات بالفكر الذي يمكن أن يبشر بأية «نجاحات»، ولا بالذي يقطع على نفسه أية تعهدات أو يذعن لمسلمات حاسمة يتحول بموجبها إلى ضرب من **الفكر المغلق** المتيقن من اعتقاداته، والمطمئن إلى سلطه ومصادراته. كما أنها لا تدعو إلى أي **نزوع مذهبي** يتعين احتذاءُ حدوده ورسومه وهي تروم فهم المعاني ومقاربتها؛ إنها أبعد ما تكون عن ذلك، لكونها لا ترتبط في الوعي التأويلي المعاصر بتوخي تثبيت «**حقائق**» وتأبيدها، وإنما بتوليد فهوم وإبداع «**تأويلات**».

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نلفي عند المشتغلين حاليا بالتأويليات في فكرنا العربي، ولا حتى عند من سبقوهم في تدشين بداية الاهتمام بها أيَّ ميل إلى الادعاء بأنهم أرباب «**مشروعات**» فكرية شاملة ومتكاملة، وبأنهم استطاعوا بانفتاحهم على الاجتهادات التأويلية المعاصرة أن يشتقوا منها الأنساق الفهمية الكافية والشافية لكل شجون الفكر العربي وشؤونه. مثل هذا لا يمكن أن نلفيه عند مهتم يقظ بالتأويليات ومتنبه لأسئلتها ومشاغلها؛ لأنه منذ البداية يجد نفسه أمام فكر يتيح له غير ذلك، يتيح له إمكان التشبع **بثقافة تأويلية** منفتحة ومرنة تجعل من الاحتفاء **بالتسامح**، والاعتداد **بالاختلاف**، واستلهام **التنسيب** بعضا من مسالكها المعرفية والقيمية إلى تفكيك عنف الحقيقة الأحادية، وتقويض المسوغات المفضية إليها. وبذلك يدرك هذا المهتم أنه لن يظفر في التأويليات إلا بما يفتح أمامه سبل تقصي وجوه التعدد، وتعقب أسباب الاحتمال، وتجنب الركون إلى الأحادية الموقعة في المصادرة والانحسام.

---

1 - J. Grondin, 1987, p. 113.

2 - J. Grondin, 1987, p. 113.

يمكن مراجعة هذه الدراسة مترجمة إلى الإنجليزية في:

- Kathleen Wright (ed.), Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work, State University of New York Press, 1990.

ما تتيحه التأويليات إذن لا يعدو **اقتراح مسالك هادية إلى تقديرات واحتمالات فهمية قابلة للمفاضلة والترجيح، وليس تشييد وثوقيات أو طلب يقينيات**. إنها فكر مراسي ينصرف إلى فهم معاني الآثار اللغوية والنصية قديمة كانت أو حديثة، وتشخيص ما لا يكف يتوالد فيها من خروق حية و**فجوات مبدعة**؛ إذ بهذه الخروق والفجوات تستمر تلكم الآثار حية في الآفاق الزمنية اللاحقة وتُصرف الجهودُ الفكرية والتأويلية لتجديد فهمها وإعادة قراءتها، ولو كانت هذه الآثار «خالية مغسولة[1]» من كل ذلك لما مكثت في الأرض ولذهبت جفاء دون أن تستثير أي تفكير ولا أي اهتمام. فالتأويليات تمدنا بالمهارات الفكرية والاجتهادية التي تسمح بالنزول إلى حيث يكمن الخلق ويتجلى الإبداع عوض الاستكانة إلى حيث يجثم التقليد، ويستبد التكرار والمحاكاة. بل إن بعضا من التوجهات التأويلية الراهنة (مثل التأويلية النقدية[2]) يأخذ على عاتقه تعبئة قدر واسع من إمكاناته القرائية لاستكشاف **فرادة** النصوص وإبداعيتها، والاستدلال على الوجوه التي تكون بها هذه الفرادة نابعة من قوة انفصال النص في تجربته النوعية عن سياقاته العامة والخاصة، ونقضه المواضعات الناظمةَ لها من خلال ما يُحدثه فيها من صدوع وتوترات خلاقة.

ومن هذه الجهة تتعين الآثار والنصوص في منظور التأويليات بما هي كائنات **تعبّر وتفكر**، وتتحدد بما هي خبرات نوعية يختلف بعضها عن بعض؛ الأمر الذي يصبح معه كل سلوك ينزع إلى تنحية الاختلافات المغايرة بين هذه الخبرات ضربا من «الأصولية التأويلية» التي لا تجد ما تواجه به تنوع تلكم الخبرات غير إخضاعها للتنميط وإدخالها قسرا في خانة النسخ والأشباه، فتفقد تبعا لهذا مقوماتها الوجودية والحياتية وتتبدد مكامن فرادتها وإبداعيتها. لذلكم تمثل التأويليات في

1 - «الخالي والمغسول» صفتان من صفات أخرى كان يطلقها القدماء من النقاد والبلاغيين على الكلام الخالي من أية إضافة إبداعية تستحث الالتفات إليه... ورد عند صاحب «التذكرة الحمدونية»، وهو يعرض للخصائص التي يتميز بها الشعر من الترسل، أنه «**متى خرج الشعر على سنن الابتداع والاختراع فكان ساذجا مغسولا، فقائله معيب غير مصيب، والترك له أدل على العقل وأولى بذوي الفضل**». يراجع هذا الاقتباس في:

- ابن حمدون بهاء الدين البغدادي، التذكرة الحمدونية، تح. إحسان عباس وبكر عباس، ط. 1، دار صادر، بيروت، 1996، 6 / 358.

2 - يراجع:

- Denis Thouard, Herméneutique critique : Bollack, Szondi, Celan, Presses Univ. Septentrion, 2012.

عصرنا الحالي توجها في الفكر يتعارض معرفيا وقيميا على نحو جذري مع كل نزعة ميتافيزيقية ترتد فيها النصوص إلى خطاطات مجردة ومغلقة، ويُستبعد في نطاقها كل نظر إلى هذا النص أو ذاك بما هو خبرة حية تحدث في العالم وتلتبس بحدوده الدنيوية والزمنية. فالتأويليات لا تروم من انشغالها بالمعاني واعتنائها بالعوالم الدلالية للنصوص غير البحثِ عن أقوم المسالك الموصلة إلى الفهم، والاهتداءِ إلى أنسب الشروط المفضية إلى إمكانه. وبهذا يمتنع في الوعي التأويلي المعاصر أي لقاء من قريب أو من بعيد بين الهيرمينوطيقا والميتافيزيقا، وينتفي كل تقاطع بينهما على أرضية النصوص ومجريات حدوثها وتشكلها. فإذا كانت الهيرمينوطيقا تتجه إلى محاورة النصوص وتجنح إلى الاعتراف **بغيريتها** واستقصاء مواطن تعددها وإبداعيتها، فإن الميتافيزيقا تقذف بها إلى جهة الاختزال والتنميط، وتشدد الخناق عليها في مقولات متطابقة لا يظهر منها إلا ما يحيل على العنف والإكراه[1].

إن التأويليات، وهي تُعنى **بغيرية** النصوص وتحتفي بمنابع الاختلاف المتأصلة فيها، لا تمثل حالة خاصة منعزلة عن التحولات الجوهرية التي يشهدها الفكر الإنساني منذ النصف الثاني من القرن العشرين في عديد من مناحيه وميادينه. إنها بقدر ما تتفاعل مع هذه التحولات وتنخرط في سياقاتها المعرفية والفلسفية، تسهم أيضا في تعميقها وتوسيع تخومها. ولهذا لم يبق نطاق اهتمام التأويليات منحصرا في المجالات الأولى التي ارتبطت بها كاللغة والدين والثقافة والآداب والفنون، بل أخذ يمتد في وقتنا الحاضر إلى مجالات العلوم الدقيقة أيضا وبات ممكنا الحديث عن تأويلية العلم إلى جانب تأويلية الفن أو تأويلية الدين أو غيرهما من التأويليات الخاصة. ولعل ما يصدر اليوم من أعمال غير قليلة متصلة بالإيبستيمولوجيا وفلسفة العلوم يعكس هذا الامتداد ويغذيه سواء في النظرة النقدية إلى طبيعة العلاقة التمثلية التي يقيمها العلم بالعالم أو في إعادة صوغ وجوه الاتصال والانفصال التي تميز مجاورةَ العلوم بعضها لبعض. وفي هذا الخصوص أضحى ملحوظا ما يمكن عدُّه

---

1 - عن علاقة الميتافيزيقا بالعنف نحيل على دراسة للفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو «قدر الميتافيزيقا قدر العنف»، وهي دراسة كان قد ألقاها في مؤتمر بالجامعة التونسية سنة 1994 حول «الحداثة وما بعد الحداثة»:
- G. Vattimo, Destinée de la métaphysique, destinée de la violence, in (Modernité et post-modernité), Colloque, Pub. de la faculté des lettres de la Manouba, Tunis, 1994.

عودا متناميا **للخاص** أو **للمتفرد** (le singulier) إلى واجهة التفكير الإيبستيمولوجي بعدما كان مبعدا بفعل غلبة الاهتمام سابقا بالعام والكلي والمشترك. تقول في هذا الصدد المتخصصة الأمريكية البارزة في فلسفة العلوم نانسي كارترايت N. Cartwright إننا «نعيش في عالم مُرقَّش، عالم غني بأشياء مختلفةٍ (ألوانُها)، متفاوتةٍ طبائعُها، متباينةٍ تصرفاتُها. ومن ثم فالقوانين التي تصف هذا العالم تتخذ هيئة فسيفسائية (patchwork) وليست هيئة هرمية (pyramid) »[1]. وبهذا لا تشكك كارترايت في القدرة التعميمية للقوانين العلمية فحسب، وإنما أيضا في ما تسميه أصولية علمية (fundamentalism) تتشدد في جعل القوانين الواصفة لعالم بالغ الاختلاف والتعقيد والتعدد عبارةً عن قوانين واصفة لعالمٍ كليِّ النظامِ موحدٍ ومتجانس؛ أي أنها ليست أبدا قوانينَ عالم من الأشياء المختلفة والمرقشة (dappled)[2]. وهي حين تنتقد هذه الأصولية فلكي تدافع عن تأويل علمي لعالم يتعذر أن تتشابه فيه الأشياء وتتطابق؛ لأن ترسبات النزعة الوضعية في العلوم الطبيعية لا تحافظ إلا على الوحدة والانتظام ولا تبقي إلا على ما يحتمل وجها واحدا من المعنى، وتستبعد إلى حقل العلومِ الإنسانية والاجتماعية أو إلى حقل الآداب والفنون كلَّ ما هو خاص، وكل ما يتطلب التأويلَ من وقائع إنسانية وخبرات وإبداعات محتملةٍ لتعدد المعاني واختلافها. في حين أن تاريخ العلم يشهد على أن التأويل يضرب بجذوره العميقة في الممارسة العلمية، ويمثل باعثا من بواعث غناها وحيويتها واستمرارها.

---

1 - «...*we live in a dappled world, a world rich in different things, with different natures, behaving in different ways. The laws that describe this world are a patchwork, not a pyramid*».

-N. Cartwright, The DAPPLED WORLD: A Study of the Boundaries of Science, Cambridge Univ. Press, 1999, p. 1.

2 - N. Cartwright, 1999, p. 10.

هذا التصور الذي تدافع عنه نانسي كارترايت لا تستند فيه إلى ما يتصل بالممارسة العلمية الخالصة فحسب، بل تنفتح فيه على الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية. وقد مهدت له قبل ذلك بكتابها الموسوم بـ«كيف تكذب قوانين الفيزياء» (How the Laws of Physics Lie, Oxford Univ. Press, 1983) الذي أثار ضجة في الأوساط العلمية الأمريكية. وعلى الرغم من أن البعض سعى إلى تصنيف تصورها على نحو ما دافعت عنه في (The Dappled World) ضمن الأدبيات التفكيكية للعلم، إلا أنها ردت على ذلك بأن عملها يندرج بالأساس في صميم الفلسفة التحليلية، وأنه مع ذلك ليس لديها أي إشكال مع الفلسفة التفكيكية في إشارة منها إلى الخلاف العميق والجذري بين الفلسفتين... يراجع ردها في:

- N. Cartwright, Comments on to P. Anderson's Review of The Dappled World, International Studies, 2001. Sas-space.sas.ac.uk

واستنادا إلى هذا يمكن القول إن التحولات الجارية التي تنخرط فيها التأويليات إلى جانب حقول فكرية أخرى من جهة، وتسهم في تعميقها من جهة ثانية توطئ لعصر تأويلي تشذرت فيه تجربة الحقيقة وتفرقت بها السبل لتغدو تجارب متعددة ومتفاوتة بتفاوت المجالات اللغوية والعلمية والجمالية والدينية والتاريخية التي تتحقق فيها. ولذلك أمسى من يفاضل بين هذه التجارب على أساس «صرامة» بعضها و«هشاشة» بعضها الآخر، أو من يختزل بعضها في بعض كمن يرتد بالحقيقة إلى «**وحدانية منطقية**» تخرقها تجربة الحقيقة ذاتها وتدحضها؛ أو بعبارة أخرى أمسى كمن يوحد بين استعمالات تداولية متباينة للغات مختلفة لا تجري عليها القواعدُ نفسها، ولا تفيد القصودَ ذاتها (لغات طبيعية، أو علمية اصطناعية، أو أدبية وفنية، أو دينية، أو سياسية وقانونية، إلخ)، لانبناء كل لغة منها على منطق استعمالي مخصوص يمتنع رده من جهة القصد والإفادة إلى **منطق واحد** حتى ولو كان هذا المنطق يبدو متصفا بأعلى مراتب الدقة والشمول كالمنطق الرياضي. فقد بات واضحا كيف كان هذا الأسلوب من الرد (réduction) يؤدي إلى نزع صفة الحقيقة عن طبقات واسعة من الاستعمالات اللغوية أو الفلسفية أو الأخلاقية أو غيرها بحجة عدم امتثالها لمعيارية الحقيقة على نحو ما هي مُقعَّدة في النموذج المنطقي الرياضي. كما يضاف إلى هذا أن ما صارت إليه العلاقة بين العلوم والمعارف منذ بضعة عقود من تحول متسارع في هيئتها بدأت تلوح منه هندسةٌ جديدة للعمل العلمي قوامها مد جسور الحوار بين ثقافة العلوم الإنسانية وثقافة العلوم الدقيقة، والوصل بين هاتين الثقافتين بما يقوض تقاطباتهما الحدّية ويعمق أسباب التفاعل والإفادة المتبادلة بينهما[1]، فضلا عن الموقع المستجد الذي أصبحت تحتله في هذه الهندسة العلومُ المعرفيةُ الناشئة (sciences cognitives) بصورة آخذة في التنامي والتعاظم[2].

1 - يعد إيليا بريغوجين واحدا من الفيزيائيين المعاصرين الذين لا يقبلون ذلك التقسيم المغلق للعمل العلمي، فقد انتقده لكونه يحصر حصرا كليا مجال اشتغال العلم الحق في الطبيعة، ويترك موضوع الذاتية الإنسانية وكل القضايا والأنشطة التي لها ارتباط بالإنسان للفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وهو الحصر الذي أدى إلى فصل الإنسان عن الطبيعة ودفعه إلى التحكم فيها والمبالغة في استنزافها. ولذلك يدعو بريغوجين إلى «تحالف» جديد بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان بما يتيح التعامل مع الموضوعات الطبيعية كما لو كانت أشياء حية ذات صوت ومعنى يتطلبان فك سننهما، وليست أشياء ساكنة أو خرساء... يراجع:

- Ilya Prigogine/Isabelle Stengers, la nouvelle alliance: Métamorphose de la science, 1986, Gallimard.

2 - تتوقف الباحثة بريجيت شاماك المتخصصة في العلوم المعرفية والبيولوجيا الكيميائية عند الموقع الذي تشغله العلوم المعرفية في الهندسة العلمية الجديدة، وتبرز أن المشتغلين بهذه العلوم يقدمونها على أنها مجموعة من التخصصات المختلفة التي تدرس الكيفية التي يشتغل بها الفكر، والعمليات المستَلزَمة في بناء المعارف واستثمارها.=

لقد أدت هذه التحولات إذن إلى الإقلاع عن أية مفاضلة معيارية أو تراتبية بين الخبرات الإنسانية بالمعنى والحقيقة، وانصرف الاهتمام لا إلى ردها إلى «**عقل كلي**» تُتخذ معاييره وأحكامُه أساسا لتقويمها وتمييز بعضها من بعض؛ وإنما إلى استكشاف «**العقول**» المتكوثرة التي تستتر فيها، واستقراء الحقائق المتفاوتة التي لا تكف تتوالد فيها وتتخلق. وضمن هذا التوجه حصل الوعي بوجوب إعادة الاعتبار إلى النصوص والخطابات التي كانت تُنعت عادة بأنها نصوص وخطابات تخييلية خالية من أية عقلانية، وتَبيَّن أن فاعلية التخييل غير ملازمة للمجالات الأدبية والفنية فحسب، وإنما تقع أيضا في صميم المعرفة العلمية الحقة وتخترق أبنيتَها وتمثيلاتها الرمزية لأشياء العالم وموجوداته. وهو ما عمق أكثر مراجعةَ ذلكم التقسيم الحاد للعمل العلمي الذي كان يفصل كما أسلفنا بين علوم طبيعية صُلبة (hard) ودقيقة وعلوم إنسانية رخوة (soft) وغير دقيقة، وجرى التنبه إلى أن إقامة الفرق بين صلابة علم ورخاوة آخر استنادا إلى كون الأول يستطيع أن يرتقي بمفهوماته من طور التشابه والالتباس والاستعارة إلى طور الإحكام والوضوح والحقيقة، وكون الثاني لا يستطيع ذلك هو فرق لم يتخلص من بقايا النزعة الوضعية ولا من كوابحها. ولذلك تهاوت «حصانة» مثل هذه الفروق وأضحت الاستعارة لا نقيضا للمفهوم (concept) أو دون قيمته، بل صارت «مختبرا لإبداع المفاهيم» ومسلكا بقدر ما يفضي إلى فهم العالم واستكشافه يفضي أيضا إلى وصل هذا الفهم بجريان الحياة وصيرورتها. كما بات يُنظر من جهة أخرى إلى التخييل في نصوص كالنصوص الأسطورية لا على أنه نمط عتيق وغابر من التفكير ما قبل العقلاني، أو أنه نوع من التعبير المجرد من أي معنى؛ وإنما بات يُنظر إليه على أن له «عقلانيتَه الداخلية» المخصوصة وقوتَه الرمزية التي بها ظل حيا مؤثرا في الآداب والفنون والثقافات على مر العصور، وفي المعرفة العلمية أيضا[1].

كما تروم هذه العلوم وصف مختلف الوظائف المعرفية (fonctions cognitives) وتفسيرها مثل اللغة، والفهم، والإدراك، والاستدلال، والاكتساب، وغيرها. وتستدعي للنهوض بذلك طائفة من العلوم كاللسانيات الحاسوبية والمنطق وفلسفة الذهن وعلم النفس المعرفي والعلوم العصبية وغيرها. ومن تجاور هذه العلوم بعضها مع بعض وتضافرها في دراسة تلكم الوظائف يتبين من الهندسة العلمية الجديدة أنها لم تعد تخضع للتقسيم الثنائي المتعارف عليه، بل أصبحت تتفاعل فيها العلوم وينفتح بعضها على بعض بصورة واضحة وواسعة... يراجع:

- B. ChamaK ; Dynamique d'un mouvement scientifique et intellectuel aux contours flous : les sciences cognitives, Revue d'Histoire Des Sciences Humaines, n°25, 2011.

1 - نحيل هنا على عملين من أعمال هانس بلومنبورغ هما:

- H. Blumenberg, Paradigmes pour une métaphorologie, 1960, tr. fr. Didier Gammelin, Postf. Jean-Claude Monod, Vrin, 2006. =

من هنا وبناء على ما سبق يتضح أن المنعطف التأويلي (tournant herméneutique) الذي يعيش الفكر الكوني المعاصر مجرياته هو منعطف تبلور نتيجة ارتقاء التأويليات إلى منزلة «ثقافة فلسفية مشتركة» (koinè) في الأزمنة الحالية على نحو ما يستدل على ذلك جياني فاتيمو في جملة من كتاباته[1]، وعلى نحو ما يؤكد ذلك أيضا جون غروندان في أعماله حين يبين أن التأويليات لم تعد مجرد خزان من الأدوات **التقنية الجزئية** للفهم مثلما كان يتوسل بها قديما المتخصصون في التفسير (exégèse) والفيلولوجيا (philologie) لشرح نصوص دينية أو دنيوية، وإنما أضحت تتميز بطابع **الكونية** (l'universalité) تميزا جعلها تتحول إلى **أفق للفكر** في الوقت الراهن، وإلى خاصية فلسفية جوهرية مُوجِّهة لتعبيراته واهتماماته[2].

ولئن كان هنالك من ملمح عام يميز هذا المنعطف فهو المتمثل في التلازم القائم بين وجهته المعرفية ووجهته القيمية؛ ففي الوجهة المعرفية يجري التفكير في الخبرات الإنسانية المختلفة تفكيرا حواريا لا تفكيرا مونولوجيا؛ ذلك أن هذه الخبرات ليست في منظور التأويليات موضوعات «ساكنة» أو «خرساء» محكومة بحتمية الانصياع لذات عارفة متيقنة من «وعيها المونولوجي» ومتحصنة بتماسكه واكتفائه، إنها كائنات معبرة تعج بالحركة والحياة المتأتيتين فيها من قدرتها المتأصلة على الإفادة والتدليل (signifiance). ولهذا تتطلع كل خبرة إلى مؤولين يجيدون ملكة الإصغاء أولا، ويملكون من المهارات الحوارية والفكرية ما يفتح أمامهم سبل تَعقُّلِ منطقها في القول وتفهم تمفصلاته ومداراته. في حين تنصرف الوجهة القيمية للمنعطف التأويلي إلى «**تخليق**» الممارسة الفهمية بما يجعلها تعلي من قيم «الإنصاف» و«الاعتدال» و«التسامح»، وبما يتيح لها مقاومة منازع «العنف» و«الاستعلاء» المتخفية في مناهجها ومعاودة النظر في الآليات التنميطية والاختزالية البانية لتمثلاتها.

وعلى هذا الأساس اقترن المنعطف التأويلي بخلفية فلسفية حيوية يغذيها النقد الذي طال حقيقة **الذاتية** كما أُرسيت في فكر الحداثة، فمن هذا النقد جرى

- H. Blumenberg, La raison du mythe, tr. fr. Stéphane Dirschauer, Gallimard, 2005.

1 - نحيل من هذه الكتابات على:

- G. Vattimo, La fin de la modernité : Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne, (1985), tr.fr., Seuil, Paris, 1987.

- G. Vattimo, Ethique de l'interprétation, (1989), tr.fr., La découverte, 1991.

2 - J. Grondin، L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Vrin, Paris, 1993.

الكشف عن أن الإدراك العقلاني الحديث لتلك الحقيقة جعل منها صورة نمطية ثابتة ومفصولة عن جريان الحياة وتبدلاتها. فترتب على ذلك ما عده البعض اجتثاثا للعقل من جذوره الدنيوية والحياتية، وتسييدا له بإطلاق على ذاته وعلى منتجاته إلى الحد الذي صار معه كل ما يَمثُل أمامه قابلا للسيطرة والتحكم، وخاضعا للتنظيم والقياس الصارمين؛ فاختُزلت تبعا لذلك «كل (تجربة) إنسانية، وكل خبرة فردية، وكل فرادة شخصية إلى مجرد حالة تقاس كافة عناصرها وتُتوقع بالعد والإحصاء»[1]. ومن هذه الجهة بالتحديد تُنعت التأويليات بأنها مولود طبيعي لفكر ما بعد الحداثة لا بوصفه امتدادا زمنيا خطيا لفكر الحداثة، وإنما بوصفه نقدا للانسدادات التي آلت إليها الحداثة من جراء تسييد الذات، والعدول بالعقل عن مقاصده التنويرية، وعزله عن تحيزاته التاريخية وجذوره الحياتية، واستحالته في النهاية إلى أداة للسيطرة و«التشيىء».

راهن «التأويلية العربية»: المتاح والممكن

هكذا وانطلاقا من كل ما تقدم نستطيع القول إن انفتاح الفكر العربي على التأويليات هو انفتاح على فكر ما انفك يتشكل ويتوسع، وبهذه الصفة فهو يتيح لمن ينخرط في تجربته مجالا رحبا للاجتهاد والإضافة مقارنة بالمرجعيات الفكرية الأولى التي جرى التعامل معها في الغالب على أنها ناجزة ومكتملة وغير قابلة للنقد والاستشكال. لكن إلى جانب هذه المقارنة العامة هل هنالك من سمات أخرى تميز اشتغال الباحثين العرب بالتأويليات؟ وهل بالإمكان الحديث عن شروط مناسبة لقيام «تأويلية عربية» بقدر ما تتفاعل مع التأويليات وما يجاورها من مرجعيات فكرية كونية، تشتق لنفسها أيضا مسلكا مخصوصا تلج من خلاله إلى أفق الفكر الإنساني وتشارك به في إثراء تجربته؟

يمكننا في هذا الخصوص، وضمن حدود هذه الدراسة، الإشارة إلى السمات التالية:

أولا: تمثل التأويليات للمشتغلين بها مجالا واسعا ومتنوعا من الاجتهادات التي يفيدون منها في دراسة قضايا متنوعة فلسفية وأدبية ودينية وتراثية. لكن الفكرة الضمنية المشتركة بين معظم «التأويليين العرب» أن ما من أحد منهم يدعي اليوم أنه يستند إلى

---

1 - G. Vattimo, Ethique de l'interprétation, p. 113.

التأويليات لكونها تمده بالحلول الشاملة والكافية للمعضلات التي تواجه الفكر العربي في مناحيه المختلفة مثلما كان يُعتقد سابقا مع مرجعيات فكرية أخرى. فالغالب أن كلا منهم ينصرف إلى الاشتغال بإشكالات محددة ومتقاربة ملتمسا فحصها ومقاربتها دونما ادعاءِ امتلاك ناصية حقيقتها أو انتحاءِ منحى الشمول والتعميم في تناولها.

ثانيا: إن النهج الذي سار عليه الفكر العربي المعاصر في انفتاحه على أبرز الاجتهادات التأويلية الكونية هو نهج تتجاور فيه ثلاث واجهات بحثية: إحداها تُعنى بترجمة عينة من المصنفات المرجعية في التأويليات، ونقل ما تتضمنه من مشاغل متباينة فلسفية ولغوية وجمالية ودينية وتراثية إلى القارئ العربي. والثانية تهتم بالتعريف بالتأويليات، وتقريب عديد من القضايا والاتجاهات التي تنتظمها، والإقدام أحيانا على مناقشة بعض من تصوراتها وطرائقها في الفهم. أما الواجهة الثالثة فتنشغل بالتقاليد التأويلية التراثية كما ظهرت في المجال العربي الإسلامي القديم، وتعمد إلى بحثها إما بعقد مقارنات عامة بينها وبين بعض المنظورات التأويلية الحديثة والمعاصرة، وإما بجعل تلكم التقاليد موضوعا للدراسة والبحث في ضوء طائفة من الاتجاهات التأويلية الراهنة.

ثالثا: لا يشكل ما أُنجز من دراسات وأبحاث في التأويليات إلى حد الآن تراكما كافيا يبيح لنا الحديث عن ملاح «تأويلية عربية» قادرة لا على الاكتفاء فحسب ببسط الاجتهادات التأويلية الكونية وشرحها والتعليق عليها في بعض الأحيان، وإنما على اقتراح تصورات واجتهادات خاصة، وإبداع مفهومات يمكن أن تغني الفكر التأويلي وتضيف إليه. ولهذا في نظرنا أسباب متعددة نذكر منها ما يرتبط أولا بانعدام العوامل المشجعة للباحثين على العمل الجماعي والمؤسساتي، وندرة المناسبات العلمية التي تحفز على التواصل وتبادل الأفكار والمعارف. ومنها ما يرتبط ثانيا بغياب الدراسات التشخيصية التي ترصد رصدا كافيا خارطة البحث في كل من التأويلية العامة والتأويليات الخاصة، وتلتقط المواقع التي ما زالت تحتاج إلى تعميق وتطوير. ومن هذه المواقع على سبيل المثال أن كثيرا من الوعود النظرية التي أطلقتها التأويليات ما زالت تحتاج إلى من يفي بها وينجزها على محك اللغات والنصوص والثقافات وغيرها. إذ كيف يمكن على سبيل المثال تأويل التجربة

الذاتية لنص من النصوص بالمعنى، والاستدلال على مكامن إبداعيته، والتعمق في المواطن التي يغاير بها تجارب أخرى من دون تعبئة الإمكانات القرائية والإجرائية الكفيلة بذلك. ومن أين للتأويليات بهذه الإمكانات؟ أبمقدورها أن تشتقها من ذاتها أم تستعيرها من غيرها؟ إننا لا نعتقد أن بإمكانها أن تشتقها من ذاتها؛ لأن التأويل في بعده المعرفي لا يشتغل ولا يتحقق إلا متوسلا بمعارف ومهارات يستمدها من علوم الجوار، فضلا عن أنه لا يوجد تأويل طُبق في الماضي أو في الحاضر على نصوص دينية أو دنيوية دون أن يكون منفتحا على العلوم المجاورة التي يقترض منها الآلات المساعدة على الفهم والموصلة إليه. لذلك يبقى التفاوت واضحا بين التوجهات التأويلية المعاصرة في درجة تفاعلها وإفادتها من الإجراءات المتاحة في العلوم؛ فإذا كان الوجه الإجرائي لتأويلية نيتشه وبيتر زوندي P. Szondi يستند إلى الفيلولوجيا، والوجه الإجرائي لتأويلية بول ريكور P. Ricœur يستند إلى اللسانيات والبلاغة والسرديات والفلسفة التحليلية للغة، فإن البعض يجد صعوبة في أجرأة الوعود النظرية للتأويلية الفلسفية وصوغها في شكل مفهومات منتجة لإعمالها في تأويل النصوص وفهمها[1]. فبالتقاط مثل هذه المواقع التي تحتاج إلى التعميق والتطوير يمكن للباحث العربي المتخصص الولوج إلى الأرضية الفكرية المحايثة للتأويليات للإسهام فيها بتنويعٍ على فكرة ما، أو استدراك نقص، أو تدقيق مفهوم، أو اقتراح اجتهاد من الاجتهادات.

رابعا: يهيمن على البحث التأويلي العربي في عوده إلى التقاليد التفسيرية والتأويلية القديمة الانشغالُ بأطرها المذهبية وخلفياتها العقدية، وعدم إيلاءِ أسسها المعرفية وآلياتها التأويلية العنايةَ اللازمة. فإذا كان الاهتمام بالخلفيات المذهبية للتأويل أمرا مطلوبا، حيث يُمكِّن الباحثَ من المقارنة بين المذاهب التأويلية المختلفة وضبطِ حدودها وتحليل العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية التي كانت تقف وراء نشأتها، فإنه مع ذلك يبقى اهتماما غيرَ كاف وغيرَ مؤدٍّ إلى الإمساك بالنواة المعرفية الصُّلبة التي تتأسس عليها الممارسات التفسيرية والتأويلية

1 - يمكن الوقوف على نماذج من هذه الصعوبات في أطروحة الباحثة ماري كوسون:
- Marie Cusson, Herméneutique philosophique et littérature : une étude de trois concepts, Univ. of Toronto, Bibliothèque nationale du Canada, 1997.

القديمة. فالسبيل إلى هذه النواة يكمن في استقراء البرامج المعرفية التي تتوسل بها هذه الممارسات في اقترابها من الوحي وفهم حقائقه ومعانيه. إذ ما من شك في أنه حين يجري تعاملنا مع هذه الممارسات باستبعاد المقومات المعرفية التي تنهض عليها والاكتفاء بالوقوف فقط عند مسلماتها المذهبية، فإننا نقع في آفة الاختزال التي ينجم عنها فصل التأويل عن عمقه المعرفي وتجريده من فاعليته الإجرائية، فيفقد بسبب ذلك ثراءه الإيبستيمولوجي المحايثَ وتتقلص عديد من بواعث تنوعه ورحابته. لهذا نتصور أن أحد السبل الممكنة إلى تجديد النظر في الممارسات التأويلية عند القدماء يبدأ من التعمقِ في برامجها المعرفية المتفاوتة التي تصدر عنها في فهم الوحي، وتَعقُّبِ حدود هذه البرامج وإمكاناتها. فبهذا الأسلوب المتأني من البحث نستطيع النفاذ إلى كل ممارسة تأويلية لاستجلاء ما تضمره في دواخلها من مظاهر الانفتاح والتنسيب أو من مكامن الانغلاق والوثوقية؛ وذلك حتى يتأتى إخراج المدونة التأويلية التراثية من حالة الفقر الفكري التي ما انفكت تشكو منها إما بتأثير من سطوة فكر محافظ ومغلق ينصب نفسه وصيا عليها، وإما بفعل الاستعلاء عليها ممن يقذفون بها إلى غياهب اللاعقل استنادا إلى «حداثة» سطحية وساذجة.

خامسا: من الإشكالات التي تحتاج إلى مجهود فكري دقيق ومتواصل من قبل المشتغلين بالتأويليات في عالمنا العربي إشكال قراءة العلوم التأويلية التراثية، فالغالب على الدراسات المنجزة في هذا الخصوص أنها تتخذ من هذه العلوم فرعا مقروءا من قبل أصل قارئ هو التأويليات وتصوراتها الراهنة، ولا تفكر في أن العلاقة القرائية بينهما يمكن أن تتخذ صيغة مواجهة حوارية مفتوحة ومسترسلة. فالعلاقة بين الأصل والفرع تستلزم أن يُرد الفرعُ المقروء إلى الأصل القارئ ويقع تحت سقف مسلماته وتصوراته، في حين تفتح المواجهةُ الحوارية ممكناتٍ أخرى لاغتناء فاعلية التأويل في حد ذاتها وتكوثرها من دون أن يُحسب ذلك لا على أصلية القارئ ولا على فرعية المقروء. ذلك أن مواجهة من هذا القبيل إذا ما توافرت لها معرفة رصينة ومعمقة بكل من العلوم التأويلية القديمة والتأويليات المستحدثة ستثمر ولا شك إضافات جديدة تغني الفكر التأويلي وتنميه، بل قد تمثل لبنات

لقيام تأويلية عربية قادرة على إبداع مفاهيمها وصوغ أسئلتها الخاصة.

ولتوضيح هذا الأمر نتوقف عند قضية محددة هي المتعلقة بقضية لا نهاية المعاني (infinité) واستحالة استيفائها على نحو ما تصورها القدماء، فالشائع هو أن هذه القضية يُنظر إليها على أنها من مكاسب التصورات التأويلية المعاصرة وكأن القدماء كانوا يقولون كلهم بأحادية المعنى. لكننا حين نفحص أقوال المفسرين على نحو أخص ينتابنا شعور بالدهشة من غزارة الأجوبة التي يدلون بها عن هذه القضية، ويستفزنا تنوع الاستدلالات التي يدعمونها بها. وهو الأمر الذي يجعلنا لا أمام قضية عرضية تحظى عندهم بمجرد اهتمام ثانوي، بل أمام قضية يرتقون بها إلى مرتبة مسلمة من المسلمات التأويلية التي يشتركون في الاقتناع بها على اختلاف منطلقاتهم ومذاهبهم في علم التفسير. وبهذا اتسمت معاني الوحي في أنظار المفسرين وتمثلاتهم بأنها لا تقبل الحصر، وبأن ادعاء القدرة على الإحاطة الجذرية بها هو مما لم يكن يخطر بعقولهم؛ لأنهم كانوا يصدرون عن تصور تأويلي يقضي بأن في تلكم المعاني «**مجالا رحبا ومُتَّسَعا بالغا لأرباب الفهم**». ومن ثم يُمكِّننا إدراج هذه القضية في ضوء ما تتيحه المواجهة الحوارية بين التصورات التأويلية المعاصرة والتصورات القديمة من الاهتداء إلى أن مسلمة **استحالة الاستيفاء** عند المفسرين لا تمثل فحسب مسؤولية معرفية تجاه المعاني التي يحتملها الوحي، بل تمثل أيضا مسؤولية أخلاقية يعكسها اقتناع كل مفسر بنسبية قدراته التفسيرية ومحدودية آلاته الفهمية في محاصرة تلكم المعاني والإحاطة بها. وهو ما يمكن أن يحملنا لا على مراجعة اقتناعاتنا غير الدقيقة الشائعة حول المدونة التفسيرية فحسب، وإنما على الإفادة المستنيرة أيضا من المفهومات التي يتوسل بها المفسرون في مقاربة الوحي وتمثل معانيه، وإدماجها بصيغة منتجة وفاعلة في مقترحات تأويلية متجددة[1].

سادسا: لا يلتزم المشتغلون العرب بالتأويليات في غالبيتهم بالقدر المطلوب

1 - يراجع تحليل هذه القضية في:

- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن: دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013.

مـن «الجـرأة النقديـة»[1] التـي تخولهـم مسـاءلة المفهومـات التأويليـة التـي تشـكو مـن خصـاص في كفايتهـا الفهميـة، ووضعهـا موضـع نقـد وتأزيـم بمـا يسـهم في مراجعتهـا أو تعديلهـا أو تغييرهـا باختيـارات جديـدة؛ وذلـك لكونهـم يتعاملـون مـع هـذه المفهومـات بمـا هـي مسـلمات يتعـين قبولهـا والامتثـال لهـا، أو التعليـق عليهـا في أحسـن الأحـوال عنـد مقارنتهـا بمفهومـات منافسـة. وهـم في هـذا يتناسـون أن التأويليـات فكـر مـراسي مفتـوح عـلى التعديـل والمراجعـة، كـما يتناسـون أن لهـم تراثـا تأويليـا عريقـا وغزيـرا يمتـد عـلى قـرون يمكـن الإفـادة منـه في كثـير مـن جوانبـه المفهوميـة والاصطلاحيـة لإغنـاء النقـص الإجـرائي الـذي يبـدو عـلى التأويليـات في تفسـير النصـوص وفهمهـا. إذ في علـوم كالتفسـير والبلاغـة والنحـو وفقـه اللغـة والمباحـث الدلاليـة لأصـول الفقـه وغيرهـا مـادة وافـرة وغنيـة مـن المفهومـات يمكـن أن تسـاعد في تأويـل النصـوص وتعميـق فهومهـا إذا مـا أعيـد تنسـيقها إيبسـتيمولوجيا بنحـو تسـتجيب معـه للمتطلبـات النظريـة والإجرائيـة المتجـددة للتأويليـات.

وللتمثيل على هذا نتوقف عند مفهوم الدائرة التأويلية (cercle herméneutique) الـذي باتـت تُسـنَد إليـه أهميـة حيوية في التأويلية الفلسـفية مـن جهة بيـان الكيفية التي تتحقـق بهـا عمليـة الفهـم ذاتهـا. فالتوسـل بهـذا المفهـوم لتأويـل نـص مـن النصـوص هو توسـل بحركـة دائريـة نـزاوج فيهـا بـين الاسـتباق الفهمـي لمعنى هـذا النص وبـين النص في

1 - لا نقصـد هنـا بــ«الجـرأة النقديـة» أن المتخصصـين العـرب في التأويليـات لا يمارسـون النقـد والتحليل وهـم يتناولون بالدراسـة قضيـة مـا؛ مـا نقصـده هـو أن النقـد لا يمثـل عندهـم اسـتراتيجية فكريـة محـدَّدة لعلاقتهـم بالتأويليـات على نحـو مـا نجـد ذلـك عـلى سـبيل المثـال عنـد الفلاسـفة التحليلين في حـوار بعضهـم مع بعـض، أو في مناقشـتهم لمسـلمات الفلسـفة القاريـة ونقدهـا. فالفيلسـوف التحليـلي لا يتحـرج، وهـو يناقش قضيـة في فلسـفة اللغة أو في فلسـفة العلم أو فلسـفة الذهـن، مـن القـول إن «فيلسـوفا مـا مخطئ!» في اسـتدلالاته حتـى وإن كان يحظى عنـد القاريين بـكل التبجيل والتعظيـم، وذلـك لأن الفلسـفة التحليليـة بمـا هـي فلسـفة مراسـية تجعـل مـن **النقـد المتبـادل** خاصيـة ملازمـة لطريقة تحليلهـا وتعاملهـا مـع الموضوعـات المختلفـة التـي تدرسـها. ولهـذا تواتـرت فيها مـن مطلع القـرن المـاضي إلى الآن أجيال مـن الفلاسـفة يكمـل الجيـل السـابق منهـم الجيـل اللاحـق ويضيـف إليه، بـل ينتقـده في الغالـب وينقلب عليـه... وبهذا المعنـى الحيـوي الـذي يتخـذه النقـد في الفلسـفة التحليليـة شـهدت تحـولات وانعطافـات متلاحقـة سـواء في اشـتغالها باللغـة أو بالذهـن أو بالعلـم لا يمكـن تجاهلهـا وإنـكار آثارهـا في الفكر الفلسـفي المعاصر. ولهـذا لو فُعِّلَ النقد بطريقة منتجـة في البحـث التأويـلي العـربي لانفتحـت أمامـه إمكانـات للإضافـة والإغنـاء، خصوصـا وأن حقـولا بحثيـة عديـدة معروفـة لا داعـي لذكرهـا آلـت إلى الانحسـار وانتهت إلى تكرار نفسـها بموجب إحجام المشـتغلين بها مـن الباحثين العرب عـن فاعليـة النقـد، والتزامهـم المطلـق والحـرفي بــ«**السـقف النظري العـام**» الذي تتأسـس عليه...

لمزيد من التفاصيل حول أهمية النقد في الفلسفة التحليلية يراجع:

- F. Recanati, Pour la philosophie analytique, in Revue Critique 444, 1984.

ذاتـه مـن حيـث كونـه مدار تأويلنا. فالاسـتباق هنا لا نرجـع فيه إلى ما يدخـل في الحدوس الذاتيـة أو في الأهـواء الشـخصية للمـؤول، بـل هـو اسـتباق فهمـي مسـتوحى مـن ذاكـرة النـص ومـن تقاليـده التأويليـة المتواتـرة. كـما أن هـذا الاسـتباق ليـس بالمعطـى الفهمـي الثابـت أو الناجـز، إنـه مسلسـل مـن المراجعـة والاختبـار عـلى محك مـا تقتضيـه أجـزاء النـص وتفاصيلـه الدلاليـة. وبهـذا تحولـت الدائـرة التأويليـة مـن تقنيـة منهجيـة للتأويـل تسـمح بالكشـف عـن المعاني التـي ضمنهـا المؤلفون في نصوصهـم إلى شرط يسـمح بإمكان تحقـق عمليـة الفهـم مـن خـلال مـد جسـور التفاعل بين أفـق المـؤول وأفق النـص، أو من خـلال بنـاء علاقـة مـن الذهـاب والإيـاب بين مـا هو متحصـل من فهـوم مسـبقة للنصوص وبـين هـذه النصـوص في ذواتهـا؛ ومـن ثم انتقلـت الدائـرة التأويلية من كونها مجـرد تقنية تأويليـة إلى كونهـا شرطا محـدِّدا لـ«أنطولوجيـة الفهم»[1].

غـير أن مفهـوم الدائـرة بهـذا المعنـى يبقـى قـاصرا، لأنـه لا يمدنـا بالوسـائل القـادرة عـلى تجليـة القرائـن النصيـة التـي تشـهد عـلى مـا يُصطلـح عليـه في التأويليـة الفلسـفية بـ«الوحـدة المعنويـة» للنـص. حقـا إن هـذه الوحـدة ليسـت قانونـا متعاليـا نُخضِـع له ما ينتـشر في النصـوص مـن توتـرات واختلافـات؛ إنهـا فعـلا افـتراض لا يلغـي، حسـب جورجيا وارنـكي وهـي تـشرح غادامر[2]، أن يكـون هذا النص أو ذاك مُضمِـراً للمواطن التي «يتفكك» فيهـا مـن تلقـاء ذاتـه. لكـن مـا يبقـى ناقصـا هـو أننـا لا نعـثر في التأويليـة الفلسـفية على مـا يجعـل مـن الوحـدة المعنويـة لنـص مـا أمـرا محسوسـا ومقـدورا على تشـخيصه سـوى كونهـا رائـزا مـن روائـز كفايـة التأويـل يسـمح لنـا بمراعـاة مـا يقولـه هـذا النـص انطلاقـا مـما يسـميه غادامـر «الانفتـاحَ عـلى غيريـة النصـوص». ولذلـك نعتقـد أنـه لـو واجهنا بين مفهـوم الدائـرة التأويليـة ومفهـوم قريـب منـه في علـم التفسـير هـو مفهـوم «التناسـب» لاسـتطعنا أن نطـور المفهـوم الأول بمـا يجعلـه أكـثر كفاية وقدرة عـلى الإجابة عـن الكيفية

1 - H.-G. Gadamer, Vérité et méthode, 1960, tr. fr., Seuil, Paris.

يقـول غادامـر متحدثـا عـن الدائـرة التأويليـة: إنهـا «لا تقـوم إلا بوصف فعـل الفهم بما هـو منظومة تتكامـل فيها حركة الـتراث (التقاليـد الفهميـة المتواتـرة) مـع حركـة المـؤول؛ وبذلـك فالمعنـى المسـبق الـذي يوجه فهمنـا لنص مـا ليس فعلا ذاتيـا، وإنمـا يتحـدد مـن خـلال الجماعـة (التأويليـة) التـي تربطنـا بالـتراث. وهـي الجماعة التي تظل في تشـكل مسـتمر مـن خـلال ارتباطنـا بمـا ينحدر إلينـا من ذلـك الـتراث» (ص 133، الطبعة الفرنسـية).

2 - G. Warnke, Gadamer : herméneutique, tradition et raison, 1987, tr. fr., Editions Universitaires, Bruxelles, 1991.

التي تتناسب بها أجزاء النص مع وحدته المعنوية، وبما يتيح للتأويليات المعاصرة أن تفيد من مكاسب مفهوم تراثي على درجة أكبر من الدقة والرحابة والكفاية؛ خصوصا وأن مفهوم التناسب لا يُشغِّله المفسرون في نص بسيط يبدو من الوهلة الأولى متحدا منسجما، بل يشغلونه في نص شديد التركيب لا يمكن الاهتداء إلى وحدته المعنوية إلا خلف ما يتبدى فيه من مظاهر التشظي والتشذر، ولا يمكن استنباط تآلفاته وتناسباته إلا خلف اختلافاته وتشعباته. ويكفي أن نراجع تفسيرا شاملا متخصصا في التناسب هو تفسير البقاعي لنلمس مقدار الجهد العميق الذي بذله فيه، ومقدار ثراء المفاهيم التي فسر بها كيف يحصل «المزج اللفظي» و«المزج المعنوي» بين أجزاء القرآن ومكوناته، وكيف تتفاعل الأجزاءُ دلاليا في حركة دائرية مع الكل من جهة، والكل مع الأجزاء من جهة ثانية[1]. فضلا عن أن ما يحفز على الإفادة من مثل هذه المفهومات التراثية كون القدماء وبخاصة منهم علماء أصول التفسير[2] يؤكدون أن المفهومات العامة أو ما يصطلحون عليه بالكليات التأويلية التي يتقاسمها المفسرون «**تجري في كل كلام**»، وأنها ليست مقصورة على فهم الوحي دون نصوص أخرى. وهو ما يعكس وعيا متقدما عندهم بإمكان تَعدِيَّةِ (transitivité) المفهومات التأويلية العامة من قبيل «المحكم والمتشابه» و«المجمل والمفصل» و«الخاص والعام» و«المطلق والمقيد» و«الحقيقة والمجاز» و«الأشباه والنظائر» وغيرها إلى مختلف أجناس الكلام دينية كانت أو دنيوية[3]؛

---

1 - برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تصحيح محمد عبد الحميد، حيدر آباد، 1969.
يبدو واضحا من استنباط البقاعي وجوهَ تناسب القرآن أنه كان يستحضر على نحو دائري العلاقة بين هذه التناسبات والوحدة المعنوية لكل سورة على حدة. وهوما كنا قد تنبهنا إليه في عملنا (النص وآليات الفهم في علوم القرآن) الذي أكدنا فيه أن البقاعي ومن اشتغلوا بعلم التناسب من المفسرين على قلتهم كانوا ينطلقون من أن «العلاقة بين وحدة السورة والمناسبات التي تجسدها هي **علاقة دائرية** بين مفهوم كلي ومفهومات جزئية تابعة له؛ فإذا كانت الوحدة افتراضا كليا يعم مجموع السورة ويسري على كافة أجزائها فإن المناسبات هي القرائن النصية الجزئية التي تتعين من خلالها تلك الوحدة وتتجسد» (ص 269)... لمزيد من التفصيل حول المواجهة بين مفهوم «التناسب» في التفسير ومفهومي «التآلف والتشذر» في الدراسات النصية والتأويلية المعاصرة يراجع:
- محمد الحيرش، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، ص 298-258.

2 - علم أصول التفسير أو علم أصول التأويل هو علم يقوم عند القدماء على استقراء القواعد والمفهومات والكليات التي يشترك المفسرون في إعمالها عند مزاولة التفسير، وهو عبارة عن ميتا تفسير (méta-exégèse) يقيم بعلم التفسير علاقة علم واصف بعلم موصوف مثلما يقيمها علم أصول النحو بعلم النحو... يراجع:
- الإمام عبد الحميد الفراهي، التكميل في أصول التأويل، نشر الدائرة الحميدية، الهند، 1388هـ.

3 - غالبا ما تُدرس هذه المفهومات عند طائفة من الدارسين كما لو أنها مخصوصة بالنص القرآني دون نصوص أخرى. والحق أننا لا نجد من المفسرين من يشير إلى أن تلك المفهومات ينبغي أن تظل موقوفة حصريا على القرآن عند تفسيره بما يوهم أنها محايثة لهويته الدينية ولا تفصلها عنه أية مسافة، بل إن المفسرين كانوا يتعاملون =

بل إنه يعكس إضافة إلى ذلك وبنحو أعمق وعيا بالمسافة الفاصلة بين الخاصية الإلهية المفارقة للوحي وبين الخاصية البشرية والدنيوية (séculaire) لمفهومات تأويلية تقبل الجريان في كل كلام.

لهذا نتصور أن شروط الإفادة من الاجتهادات التأويلية القديمة واردة إن استطعنا أن نطور امتدادا حواريا فعالا ومنتجا بينها وبين الاجتهادات التأويلية المعاصرة. فتصور بهذه الخلفية الحوارية المنفتحة يتعارض مع كل نزعة توفيقية تسعى إلى فرض نوع من التوافق المصطنع بين مفهومات تأويلية قديمة وأخرى جديدة، أو تروم عقدَ تسويات مستهجنة بينها. إنه يميل بالأحرى إلى بناء سياق معرفي يسمح لهذه المفهومات أن تشتبك في ما بينها اشتباكا منتجا يضع أمام البحث التأويلي العربي ممكنات جديدة للاغتناء والتوسع.

سابعا: من السمات الغالبة على المتأولة العرب أنهم لا ينحدرون جميعهم بحكم التكوين والاختصاص من حقل معرفي واحد، بل ينحدر بعضهم إما من الفلسفة ومباحثها في الجماليات أو فلسفة الدين، وإما من اللسانيات وتحليل الخطاب، وإما من النقد الأدبي والدراسات النصية، وإما من الفكر الإسلامي والدراسات القرآنية. والحق

معها على أنها مفهومات اجتهادية يتوسلون بها للكشف عن التمفصلات الدلالية للنص القرآني وبيان الكيفية التي تتحقق بها في تفاعل بعضها مع البعض الآخر نصيا ودلاليا. أما علماء أصول التفسير فهم الذين أشاروا صراحة إلى أن تلكم المفهومات تقبل إجرائيا الانطباق على التمفصلات الدلالية لمختلف النصوص... ولتوضيح هذا الأمر يمكن القول إن تعدية هذه المفهومات لم تكن معمولا بها في كل الحقول التي اشتغل بها القدماء ومنها حقل الدراسات النقدية الذي لم يفد فيه نقاد الشعر على وجه الخصوص من بعض المفهومات التأويلية التي توجد في علم التفسير وبإمكانها أن تسعفهم في شرح الأشعار ونقدها. لكن في مقابل ذلك يبدو أن النحو والبلاغة هما الحقلان المعرفيان اللذان كانا يطرد فيهما تردد مفهوماتهما بين كل من لغة الوحي بما هي لغة دينية ولغة العرب في تحققها الطبيعي أو الأدبي. ولعل ما يفسر ذلك أن النحاة والبلاغيين كانوا يتعاملون من الناحية اللسانية مع كل من اللغة القرآنية واللغة الأدبية (الشعرية) على أنهما يمثلان للواصف النحوي أو البلاغي لغة مشتركة (koinè) يتخذها كل منهم موضوعا واحدا لأوصافه وتقعيداته. فاحتجاجات النحاة كانت من اللغتين في حدود المعياريات التي تحدثت عنها كتب أصول النحو، كما كانت استدلالات البلاغيين على مراتب البلاغة في الكلام من اللغتين أيضا (يراجع هذا عند الرماني في «النكت» والباقلاني في «إعجاز القرآن» والجرجاني في «دلائل الإعجاز» وعند غيرهم من البلاغيين)... ومن هذا نخلص إلى أنه إذا كان القدماء يملكون الجرأة على تعدية المفهومات التأويلية المتصلة بفهم القرآن فما المانع الإيبستيمولوجي الذي يحول اليوم دون ذلك. نعتقد أنه لا يوجد أي مانع سوى أن تتصف المفهومات المراد تعديتها بالكفاية والفاعلية؛ بل إن الإقبال على عمل دقيق من هذا القبيل سيعمق الطابع الدنيوي لتلك المفاهيم وسيخرجها من الاعتقاد الواهم عند البعض بأنها موقوفة على النص القرآني أو من كونها عند البعض الآخر مجرد مفهومات لاهوتية موضعية (ad hoc) ذات قيمة إجرائية ثانوية ومحدودة.

أن هذه السمة تمثل عامل إغناء وتنوع في البحث التأويلي العربي إذا ما عُمِّق بالنقاش الفكري المتبادل، والاقتناع بأن ما من تخصص من هذه التخصصات يمكن أن يستوعب بمفرده مجموع القضايا والإشكالات التي تهتم بها التأويليات. ففي التأويليات مجال رحب يتسع لكل التخصصات التي لها مدخل مباشر أو غير مباشر إلى سؤال المعنى على نحو ما يثار في العلوم والمعارف المختلفة، وعلى نحو ما هو مُستشكَل في النصوص الدينية والدنيوية، أو في اللغات والثقافات الإنسانية. لكن الإجابة الهيرمينوطيقية عن هذا السؤال تبقى واحدة من أكثر الإجابات تَحسُّساً عبر تاريخها للتعقيدات البالغة التي تكتنف خلق المعنى وفهمه في تجلياته الاستعمالية المتفاوتة، وفي أبعاده الزمنية والأنطولوجية والمعرفية والقيمية. لذلك يُنظر إلى المعنى في التأويليات لا على أنه حقيقة ثابتة تصف العالم وتصوره (كما في النزعة الوضعية)، أو أنه معطى ساكن يمكن الوقوع عليه في واقعة من الوقائع الإنسانية؛ وإنما يعد في كل تحقق من تحققاته صيرورة تخوض فيها ذوات منتسبة إلى مجتمع تاريخي محدد **تجربةَ العالم** (expérience du monde) وتتقاسمها مع الآخرين. فبالمعنى تمتد اللغة في العالم وتكثفه في دواخلها، وبه أيضا تغدو تلكم «الكينونةَ الجديرة بأن تُفهم وتُؤول»[1].

ولعل هذا ما يفسر لماذا كانت النشأة الأولى للتأويليات نشأة فيلولوجية؛ فالفيلولوجيا منذ بداياتها كانت نهجا من التأويل اللغوي الذي يأخذ على عاتقه تعقب المعاني ومعايشتها في أزمنتها، وتفهمها بأوسع قدر من التسامح والمراعاة. لذلك لا توجد في نظرنا تأويلية من التأويليات القديمة أو الحديثة لا يحضر فيها بنحو من الأنحاء ملمح من ملامح الفيلولوجيا بما هي تأويل دقيق (fin) للمعنى، و**تنسيب زمني** له في تواتر تحققاته وتوالدها. إذ لم تكن الفيلولوجيا منذ ميلادها إلا تعلقا بالكلمات، أي تعلقا بالمعاني ومحبة لها[2].

ومن هذا يمكن أن نفهم لماذا بات الوعي في أزمنتنا الحالية يتنامى بأهمية الفيلولوجيا عند المشتغلين بالتأويليات أو بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. فبالنظر إلى المؤشرات التي تدل على العودة المتنامية للفيلولوجيا في الفكر الكوني نتصور أن للمتأولة

---

1 - H-G. Gadamer, L'art de comprendre, Aubier Montaigne, Paris, 1982, p.134.

2 - الإشارة هنا إلى الأصل الإغريقي لكلمة فيلولوجيا.

العرب الكثير مما يمكن أن يفيدوا به من خلال استثمار ما تحفل به التقاليد التأويلية العريقة في التراث العربي الإسلامي من وسائل وأدوات لمقاربة المعاني وتفسيرها. ذلك أن سعة الفيلولوجيا تسمح بأن يُدمج داخلها ويُفعَّل أغزر قدر من المسالك القرائية المرشدة إلى فهم المعاني وتقصيها في مناحيها وأبعادها المتعددة. وقد لا نبالغ إذا ما تنبهنا إلى أن تَوسُّلَ إدوارد سعيد بالتأويل الفيلولوجي، واستنادَه إلى رحابة إمكاناته القرائية في التعامل مع الآداب والثقافات العالمية وفي نقد المضمرات الاستعمارية للاستشراق الغربي، وتجديد هذه الإمكانات، كل ذلك وغيره جعل منه واحدا من أبرز متأولة العصر، بل المتأولَ العربي الأكثر عمقا وتأثيرا وكونية.

التأويل الفيلولوجي عند إدوارد سعيد

لم يكن أحد من متتبعي المسير النقدي والفكري الحافل لإدوارد سعيد ينتظر أن يخص علم الفيلولوجيا بإحدى المحاضرات التي ألقاها في جامعة كولومبيا (قبل وفاته سنة 2003)، ويتوقف فيها عند أهمية الإمكانات القرائية التي اكتسبها هذا العلم من التقاليد الثقافية العريقة والمتعددة التي اقترن بها على امتداد تاريخه، ومن بينها التقاليد العربية الإسلامية. إذ كيف يمكن لمن انتقد المؤسسةَ الاستشراقية الغربية في مجموعة من أعماله وفكك مضمراتها الاستعمارية، وهي المؤسسة التي تصدر في تأويلاتها للثقافات الشرقية عن النزعة الفيلولوجية، كيف يمكنه أن يدافع عن ضرورة «العودة إلى الفيلولوجيا» والإفادةِ منها.

لا ريب في أن مثل هذا السؤال قد خطر ببال بعض من جاء لمتابعة المحاضرة، خصوصا وأن علاقة سعيد بالفيلولوجيا لم تصبح موضوع أبحاث واضحة وكافية من قبل الدارسين في الغرب إلا بعد هذه المحاضرة. أما في التلقي العربي لأعماله المتصلة بالنقد والآداب المقارنة فلا يوجد اهتمام صريح بالمكانة البارزة التي تشغلها فيها الفيلولوجيا ولا بأبعادها الفلسفية والتأويلية سواء قبل هذه المحاضرة أو بعد صدور ترجمتها العربية سنة 2005 إلى جانب محاضرات أخرى (الهامش 1، ص 160). ونعتقد أن الأسباب المفسرة لهذا الغياب في عالمنا العربي كثيرة لعل من أبرزها ما يرتبط أولا بالأحكام السلبية الذائعة عن الفيلولوجيا عموما إن في اقترانها باللسانيات أو بالدراسات النصية،

وما يرتبط ثانيا بطبيعة البرامج الجامعية التي ينعدم فيها تدريس الفيلولوجيا[1]، فضلا عن أن التقاليد الجارية في تحليل النصوص داخل فصولنا الدراسية مبنية عادة على تغليب نزعة تخصصية صارمة لا تتوافق مع سعة الفيلولوجيا ولا مع تعدد المعارف والتخصصات التابعة لها.

لكل ذلك شعر إدوارد سعيد، وهو يسعى في البداية إلى عرض بعض الحجج الداعمة لوجاهة العودة إلى الفيلولوجيا ولمدى الحاجة إليها في مستهل قرن جديد، كما لو أنه يدافع عن فكرة محبطة وقليلة الإغراء. فالشائع عن الفيلولوجيا أنها أمست معرفة متقادمة و«منتهية الصلاحية»، وأنها بمقتضى هذا لن تقوى على الصمود في وجه تحولات عصر تأويلي تفككت فيه المرجعيات التقليدية، وتهاوت أسسها وأنظمتها المعرفية. لذلك التمس من الحاضرين أن يتحلوا بما يملكون من قدرة على التحمل حتى يساعدوه على تبديد فكرة كون الفيلولوجيا مجرد معرفة غابرة لا قيمة لها ولا جاذبية. فبدأ بالإشارة إلى إحدى النواحي المثيرة للاهتمام في الحياة العلمية والفلسفية لنيتشه، وهي أنه كان يَعدُّ نفسه فيلولوجيا قبل أي شيء آخر. يقول سعيد في هذا الصدد: إن «نيتشه، وهو الأكثر جذرية وجرأة بين جميع المفكرين الغربيين تقريبا خلال المئة وخمسين سنة الأخيرة، كان يرى إلى نفسه على أنه فيلولوجي أولا وأخيرا قبل أي شيء آخر. فحري أن يبدد هذا فورا أي فكرة مترسبة ترى إلى الفيلولوجيا على أنها لون من

1 - هذا الغياب التام لتدريس الفيلولوجيا في جامعاتنا العربية على المستوى البيداغوجي يوازيه أيضا غياب شبه كامل للاهتمام بها في بنيات البحث ومخابره. ذلك أن البحث العلمي في فيلولوجيا ظاهرة من الظواهر اللغوية أو الأدبية أو الثقافية أو العلمية يحتاج إلى مدى زمني طويل وإلى مجموعة من التخصصات الدقيقة والمتكاملة. وهو ما لا تسمح به الصيغ القانونية المنظمة لهذه البنيات والمخابر، ولا أيضا الإمكانات المرصودة لها. إذ لا يمكن في أحد المخابر البحثية التابعة للجامعات الأوروبية على الأقل أن نعثر على مشروع بحثي أُنجز أصالة في الفيلولوجيا أو في الإفادة منها دون أن يكون قد استغرق من الباحثين الذين أنجزوه وقتا طويلا وأنفقوا فيه جهدا علميا كبيرا. ولنا أمثلة حية في ما يُنجز في المدرسة الفيلولوجية التابعة لجامعة ليل Lille الفرنسية، أو ما ينجز بالتعاون بين جامعيين ألمان وفرنسيين حول الأعمال الفيلولوجية المبكرة لنيتشه، أو ما تنجزه المستعربة الألمانية أنجليكا نوفيرت Angelika Neuwirth بمعية فريق واسع من الباحثين حول «المدونة القرآنية» (Corpus Coranicum)... هذه الأمثلة وغيرها كثير تظهر مدى الحيوية البحثية التي باتت تستعيدها الفيلولوجيا في عديد من الأوساط الجامعية الغربية من خلال تجديد طرائقها ومناهجها في التعامل مع موضوعاتها، وتظهر أيضا مدى الإقبال المتنامي على دقتها العلمية ورحابتها التأويلية. ولذلك نعتقد أن الجدوى البيداغوجية والعلمية من إدراج الفيلولوجيا في برامجنا الجامعية لا تنحصر في التعرف على الإمكانات النقدية والتفسيرية التي يتسع لها علم محدد في فهم النصوص فحسب، وإنما تمتد آثارها إلى حقول علمية أخرى. فالمشتغل اليوم بالترجمة أو بالآداب المقارنة أو بتاريخ العلوم أو بتاريخ الفن أو بتحقيق نصوص التراث أو بحقول أخرى لا يمكنه أن يستبعد التأويل الفيلولوجي ويتجاهل أهميته...

التعليم الرجعي»[1] الذي لا جدوى منه ولا فائدة.

واضح هنا أن الإحالة على نيتشه لا يُتوخى منها التحصن بفيلسوف له اهتمامات فيلولوجية مثلما هو شأن عديد من الفلاسفة أو غيرهم من النقاد ومؤرخي الآداب والفنون، إنها إحالة بالأحرى على ما أحدثه نيتشه من مراجعات جذرية في الفكر الغربي بفضل توسله بالفيلولوجيا وتفعيله الناجع لآلياتها النقدية والتأويلية. فجذرية نيتشه نابعة من إتقانه أدوات القراءة الفيلولوجية، وإبداعِه في تطبيقها على التراث الإغريقي وعلى مجمل إنتاجات الفكر الغربي وآثاره. ولهذا فالمغزى العميق والاستشرافي من إحالة إدوارد سعيد في مقدمة محاضرته على جذرية نيتشه يكمن في توخي نزعِ الطابع التقليدي والمحافظ الملتصقِ بالفيلولوجيا في أذهان كثير من الباحثين، والإلماعِ بطريقة غير مباشرة إلى أن ذلك لا يعدو أن يكون مجرد حكم مسبق يفتقر إلى البحث والتثبُّت شأنه شأن عامة الأحكام الشائعة حول الفيلولوجيا.

من زاوية أخرى لا يندرج هنا حديث إدوارد سعيد عن الفيلولوجيا في نوع من «الافتتان» الطارئ الذي يمكن أن يخالج أي مؤول حين يهتدي بنحو من الأنحاء إلى تصور تأويلي أو إلى منهج يقتنع به، لأنه يجد فيه ما يسعفه على فهم النصوص وتحليلها بدرجة ما من الكفاية. هذا الأمر غير وارد لديه؛ لأن علاقته بهذا العلم جزءٌ من تكوينه الأكاديمي، وهي ممتدة في معظم أعماله التي تطلبت منه منذ البداية الاحتكاك بكبار الفيلولوجيين[2]. ولذلك ظل مقتنعا طوال حياته الفكرية بأهمية الفيلولوجيا في دراسة الآداب والثقافات العالمية، متخذا منها حافزا للتفكير في «نزعة إنسانية منفتحة» قادرة على تجاوز القبليات النمطية والأحكام المسبقة ذات الطبيعة الإقصائية والعنصرية. وهو في هذا يستوحي المعنى الواسع الذي اكتسبته الفيلولوجيا في عصر الأنوار حين اقترنت بنزعة إنسانية وورثت مجموع ما نقله النهضويون الأوائل في أوروبا من نصوص

---

1 - إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ترجمة فواز طرابلسي، ط. 1، دار الآداب، بيروت، 2005 ص، 79.

2 - بدأت هذه العلاقة واضحة في أعمال سعيد منذ أواخر الستينيات حين ترجم إلى الإنجليزية بمعية زوجته السابقة ماري جانوس Maire Janus «فيلولوجيا الأدب العالمي» (Philology and Weltliteratur) لإيريك أورباخ، وجاء تقديمهما لهذه الترجمة بعنوان: «أورباخ والتقليد العام للفيلولوجيا الألمانية». ثم توالت علاقة سعيد بالفيلولوجيا ولم تنقطع في أعماله اللاحقة كـ«الاستشراق»، و«بدايات»، و«العالم والنص والناقد» وغيرها... لمزيد من التوسع يراجع:
- Pascale Rabault-Feuerhahn (dir), Théories intercontinentales : Voyages du comparatisme postcolonial, Editions Demopolis, Paris, 2014.

وآثار ومعارف تعود إلى التراث الإغريقي. وهذا المعنى هو الذي سيتطور في القرن التاسع عشر لتؤول معه الفيلولوجيا إلى دراسة شاملة «**لمجموع تعبيرات العقل الإنساني في المكان والزمان**[1]».

لعل ما يستحق الاهتمام في تعريف دقيق وشامل كهذا أن عالم الآثار ومؤرخ الفنون الفرنسي سالومون ريناك (1858 - 1932) خلص إليه في سياق إيبستيمولوجي دقيق يتحدث فيه عن «طبيعة الفيلولوجيا وموضوعها»، وعن الموقع الذي ينبغي أن تشغله في العلوم ذات الصلة بالإنسان. فهو يقترح لهذه العلوم ثلاثة موضوعات هي: الله والطبيعة والإنسان، فإذا كان الله من اختصاص الثيولوجيا فإن الطبيعة من اختصاص الفيزياء والإنسان من اختصاص علم النفس. لكن المثير في هذا التقسيم أن الفيلولوجيا تبقى علما خادما لهذه العلوم وغيرها، لذلك جاءت القضايا التي تدرسها في التعريف أعلاه غير منحصرة في موضوع محدد، بل تشمل مختلف التعبيرات والإبداعات التي تصدر عن العقل الإنساني في زمان ومكان محددين. وفي هذا الخصوص لئن جاز لنا أن نستعير من قدمائنا تحديداتهم لأوجه تعلق العلوم بعضها ببعض لأمكننا القول إن الفيلولوجيا بقدر ما تمثل **علما مقصودا لذاته** ومستأثرا بموضوعاته الإنسانية المتعددة والمتنوعة، تمثل أيضا علما **مقصودا لغيره** من جهة تعلقها بعلوم أخرى ومساعدتها على دراسة موضوعاتها، وذلك بفضل ما تتسع له من أدوات نقدية وإمكانات قرائية.

ولهذا نعتقد أن الفيلولوجيا التي يستلهمها إدوار سعيد هي التي يرتبط معناها بالتحديد السابق القائم على نزعة إنسانية متجددة ومتحررة من كل مركزية عرقية أو ثقافية أو لغوية. وهو المعنى الذي ظل مقتنعا به طوال حياته الفكرية، ودافع عنه بحس يستشرف المستقبل في المقدمة التي كتبها (قبل رحيله ببضعة أسابيع) بمناسبة إصدار طبعة فرنسية جديدة لكتاب «الاستشراق»، حيث أكد أنه على الرغم من كون «الفيلولوجيا توحي للشباب من الجيل الحالي بأنها علم عتيق ومتقادم، فإنها مع ذلك تعد من أكثر المناهج التأويلية حيوية وإبداعا»[2].

---

1 - Salomon Reinach, Manuel de la philologie classique, T. 1, 2° édition, Librairie Hachette, 1883, p. 1

2 - صدرت هذه المقدمة التي تعود إلى سنة (2003) في:

- E. W. Said, Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident, Seuil, Paris, 2005, p. VI.

لكن ما الذي وجده إدوارد سعيد في الفيلولوجيا أكثر من كونها أداة نقدية وتأويلية؟ لقد وجد فيها بالفعل أكثر من ذلك، وجد فيها أداة مقاومة ضد مختلف أشكال الاستعلاء والتراتب، وضد أي أصولية فكرية قائمة على نفي الآخر وطمس غيريته سواء أكان هذا الآخر ثقافة من الثقافات أم مجتمعا من المجتمعات أم نصا من النصوص. إذ في خضم ما يلاحظ من توجه كاسح يسير بالعالم نحو مزيد من عنف «التنميط» في كل مناحي الوجود والحياة، تبقى الفيلولوجيا بالنسبة إلى إدوارد سعيد واحدة من أنجع الوسائل المنهجية والتأويلية وأقدرِها على مقاومة ذلك التنميط من خلال تعرية خلفياته الإقصائية، وتقويض أسسه الاستئصالية. فما كان يشده إلى أنبغ الفيلولوجيين من أمثال فيكو G. Vico وأوغست وولف F. A. Wolf وغوته W.V. Goethe وهومبولدت V. Humboldt ونيتشه F. Nietzche وليو سبيتزر L. Spitzer وأورباخ وغيرهم أنهم كانوا جميعا يجعلون من المقاربة الفيلولوجية لا أداة لفصل النصوص عن مبدعيها وعزلها عن السياقات الزمنية التي تنتسب إليها من أجل ردها إلى نواة تتوحد عندها وتتطابق، وإنما كانوا يجعلون منها مسلكا قرائيا منفتحا لإبراز الفروق الإبداعية المباينة بين الآثار النصية والإعلاء من شأن الاختلافات المتأصلة فيها. ولذلك نبه سعيد إلى أن المطلب الجوهري في المقاربة الفيلولوجية لا يتوقف فحسب على التبحر في العلوم والتوسع في معرفة ما يكفي من المعلومات التاريخية والوقائع التي لها صلة بالنص المدروس وصاحبه، بل يتوقف أيضا على الكيفية التي ينفذ بها الفيلولوجي في هذا النص ويوغل من خلالها في عوالمه. فالفيلولوجي لا يملك اقتناعات ولا مسلمات جاهزة يريد أن يُمليَها على النص المقروء وينفذ إلى عوالمه وهو مدجج بها؛ إنه يملك «**ثقافة تأويلية**» يستمدها من مختلف العلوم التي لها مدخل مباشر أو غيرُ مباشر إلى دراسة النصوص، وهو لا يتخذ من هذه الثقافة سلطة تأويلية يبغي بها السيطرةَ على هذا النص أو ذاك وتشديدَ القبضة عليه، بل يتخذ منها «أفقا قرائيا» يسمح للنص المقروء بأن يفصح عن تجربته الحية في خلق معانيه وإبداعها. وبهذا تتعارض المقاربة الفيلولوجية مع الإيغال العنيف والمتشدد في النصوص، لأنها تتعامل مع كل نص على أنه ممارسة إبداعية تحمل في طياتها **فرادةً** ما نابعة من نقض المواضعات والأعراف النصية الجارية في سياق زمني محدد.

هـذا النهـج مـن القـراءة الفيلولوجيـة هـو الـذي التـزم بـه في تقديـر إدوارد سـعيد فيلولوجـي لامـع كإريـك أورباخ وهو يـدرس الآداب العالمية، والتزم بـه عديد من المتقدمين عليـه. فهـو نهـج يأخذ على عاتقـه الاقتراب من النص اسـتنادا إلى ميثاق تأويـلي قوامه الود والمشـاركة والتعاطـف (empathie)، وقوامـه مراعـاة المنظـور العـام للعصر الذي ينتسـب إليـه هـذا النص والمنظـور الخـاص للمؤلـف الـذي أبدعـه وأخرجـه إلى الوجـود[1]. فلطالما كشـف الفيلولوجيـون عـن مـدى الجهـد المضني الـذي يبذله المؤلفـون في مسـوداتهم قبل أن يختـاروا كلمـة مـا أو عبـارة مـن العبـارات، فلا ينتهون إلى هـذا الاختيـار أو ذاك إلا بعد مسلسـل مـن عمليـات الحـذف والتغيـير وإعـادة الكتابة. هـذا الجهد الدقيق والشـاق هو الـذي لمسـه إدوارد سـعيد عـن كثـب في مخطوطـات أعـمال جوزيـف كونـراد J. Konrad ودفعـه إلى القـول إن مـا مـن كلمـة أو عبـارة أو اسـتعارة أو غيرهـا إلا وهـي اختيـارات وقـرارات اتخذهـا المؤلـف من بـين عدد من الإمكانـات الأخرى التي تُظهر مقـدارَ ما صرف مـن جهـد ووقـت في عمليـة الاختيـار والكتابـة. ولذلك وجب عـلى القـارئ أن «يبذل جهدا مماثـلا لاسـتبطان لغتـه (أي لغـة المؤلـف)، إذا جـاز التعبير، بحيـث نفهم لماذا صاغها على هـذا النحـو المخصـوص ولكي نسـتوعبها كـما جـرى تأليفها»[2].

إن القـراءة الفيلولوجيـة التـي يصـدر عنهـا إدوارد سـعيد تتعـارض في الصميـم مـع القـراءات التفكيكيـة التـي تـرى إلى كل تعلـق بالوجـود الـذاتي للنـص أو بتجربـة مؤلفـه عـلى أنـه ضرب مـن «**الوضعانيـة الواهمـة**»، ذلـك أن التحقق الفعلي للنص لا يتأتى حسـب التفكيكيـين إلا داخـل تجربـة المؤولـين وخبراتهـم الذاتيـة التي يسـتندون إليهـا في كل فعل مـن أفعـال القـراءة والتأويـل[3]. وهـي الخـبرات التـي يفقـد فيهـا النـص ملامحـه الوجودية سـواء في علاقتـه بذاتـه أو في علاقتـه بمؤلفه ليؤول إلى صناعة تأويلية خالصة تخضع لسـلط المؤولـين وتوجهاتهـم القرائية.

هـذا القـول بـأن النـص لا يتحقـق وجـوده إلا داخـل الأفعـال القرائيـة التـي تُنجـز

1 - إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص VII-VI.

2 - إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ص 83.

3 - يراجع:

- Stanley Fish, Quand lire c'est faire : L'autorité des communautés interprétatives, (1980), tr.fr., préf. d'Yves Citton, postf. De St. Fish (inédite), Les Prairies ordinaires, 2007.

حوله وفي انفصال عن سياقه الخاص وعن مؤلفه كثيرا ما انتقده سعيد مشهرا في وجهه «قاعدة فيلولوجية» أثيرة لديه تقضي بأن معاملةَ النصوص على أنها تجارب دنيوية حية تنتسب إلى العالم، والتنبهَ الدائم إلى صيغ اللغة وصورها البلاغية على نحو ما تستعملها ذوات تعيش في التاريخ هما السبيلان الكفيلان بإدراك الأسس المتغيرة للممارسة الإنسانية في أبعادها الحياتية والقيمية[1]، لا الأسس الثابتة والخالدة التي تكرسها الميتافيزيقا وتؤبدها.

لذلك نعتقد أن تشغيل إدوارد سعيد لهذه القاعدة الفيلولوجية في ممارسته النقدية والتأويلية هو الذي جعل منه واحدا من ألمع فيلولوجيي النصف الثاني من القرن العشرين الذين حرروا الفيلولوجيا من الارتباط بالماضي والانقطاع لآثاره، وقذفوا بها نحو الانتماء إلى الحاضر والانهمام بشجونه وشؤونه. وهو في ذلك يلتقي مع زوندي P. Szondi وصديقه جون بولاك J. bollack في مناداتهما بوجوب دفع الفيلولوجيا إلى الاشتباك بالحاضر وتجديد أدواتها في ضوء لغاته وتجاربه الإبداعية المختلفة. وقد تحقق لهما ذلك من خلال اهتمامهما بأعمال صديقهما المشترك الشاعر الكبير بول سيلان P. Cellan حيث أثمر هذا التفاعل فيلولوجيا متجددة يُصطلح عليها اليوم بالتأويلية الفيلولوجية[2].

ومن كل ما تقدم تبقى الفيلولوجيا سواء في ارتباطها بالماضي أو بالحاضر مهارة نقدية وتأويلية تضطلع برصد تحولات اللغات والنصوص، وفهم معانيها في تواتر سانكرونياتها وتعاقبها. ولعلها حين تضطلع بذلك فلكي تُتيح لكل معنى إمكان الإفصاح عن ذاته ضمن نسبية السياقات والأزمنة التي يولد فيها ويتخلق. ولذلك ستظل الفيلولوجيا تلكم المهارة التأويلية الشاقة والمضنية التي لا يؤتاها إلا ذو أناة، أي من يتحلى بقوة الصبر ويتجنب كل ميل إلى التسرع والتعجل في إطلاق الأحكام الحاسمة والتقويمات النهائية. فلطالما سخر نيتشه من أولئك الذين كانوا يؤولون نصوص الإغريق

---

1 - إدوارد سعيد، الأنسنية والنقد الديمقراطي، ص 82.

2 - عن علاقة الفيلولوجيا بالحاضر يراجع:

- Christoph KÖnig et Denis Thouard (éds), La philologie au présent : Pour Jean Bollack, Presses Univ. du Septentrion, 2010.

تأويـلا متعجـلا ويمـرون عليها مـرور العابر المتفـرج[1]، في حين أن التأويـل الفيلولوجي خصم لـدود للخفـة والعجلـة والحسـم في كل شيء.

هكـذا يتبـين لنـا في خلاصـة هـذه الدراسـة أن المنعطـف التأويـلي الـذي يعيـش الفكـر الكـوني مجرياتـه لا يبسـط أمامنـا حلولا تتصف بالكـمال، أو سردية ناجـزة يتعين أن تُحـاكى وتُحتـذى؛ إنـه يفتـح أمامنا حوافـز وإمكانات للتفكـير في وجودنا ولغاتنـا، في ماضينا وحاضرنـا، في نصوصنـا ومُختلِـف إبداعاتنـا. فلـئن كان هنالـك مـن درس يمكـن أن نفيـده اليـوم مـن التأويليـات فهـو ذاك المتمثـل في نبـذ الانغـلاق ونقـد كل نزعـة أصوليـة لغويـةً كانـت أو فكريـة أو دينيـة أو ثقافيـة. التأويليـات بروحهـا المتجـددة فكـر مـراسي يقـاوم العنـف بـكل تجلياتـه، يقاومـه حـين يرتـد بالوفـرة والكـثرة إلى نـدرة وقلـة، وحـين يحيـل التعـدد والاختـلاف إلى وحـدة وتطابـق، وحين يُثبِّت حقيقـةً ضد حقائق وفهـما ضد فهوم.

1 -F. Nietzsche, Le cas Homère, (textes traduits par G. Fillon et C. Santini), éd. préf. C. Santini, post. P. Judet de La Combe, EHESS, 2017

مهمّة التأويلية في الفلسفة المعاصرة

الناصر عمارة[1]

مقدّمة

لقد افتُتِحَ تاريخ الفلسفة المعاصر بالانقلاب التأويلي الهائل على القيم التقليدية المُعطاة للعالم وعلى الطابع الإطلاقي للفهم والمعرفة، وذلك عندما أعلن نيتشه (Nietzsche) أنّه «ليس للعالَم تلك القيمة التي منحناها إيّاه»[2]، وأنّه «لا يوجد شيءٌ في ذاته، ولا معرفة مطلقة، فالطابعُ التوهّمي متأصّلٌ في الوجود»[3]؛ وبذلك بدأ عصرُ التفكّك الكبير لعالمٍ تمّ بناؤه على قيمٍ مُعطاةٍ في المعرفة ببداهة العقل أو تحت ضغط ثقل الماضي، عصرٌ لا تأخذ فيه أيُّ فكرةٍ أو نظرية قيمتها إلّا إذا أثبتت أهميّتها بالنسبة للحياة؛ وسيكون على الفلسفة إذن الاضطلاعُ بمهمّة

1 - جامعة مستغانم، الجزائر.

2 - Friedrich Nietzsche, « Fragments Posthumes: automne 1885- automne 1887 », trad. Julien Hervier, Gallimard, Paris, 1978, p.174.

3 - Friedrich Nietzsche, « La Volonté de puissance, II », trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, p.219.

مَنْعِ «انفصال العالم عن العالم نفسه»[1] من خلال استعادة ما تمّ فقْدُه من الحياة عبر التاريخ، أيْ بإعادة الحياة إلى الحياة نفسها وتلحيم الفجوات التي بَرَزَت على ظاهرها بفعل ضربات الوهم الذي كرّسَهُ اليقينُ بأنّ المعرفة وحدها يمكنها أنْ تُزيل الاختلالات الحاصلة في الوجود نتيجة تاريخ طويل من سوء الفهم، وليست هذه إلاّ مهمّةً تأويلية بالأساس.

إنّ جَعْلَ الحياةِ معياراً لتقييم أيِّ فكرةٍ ورَبْطَ كُلّ حقيقةٍ بزمنها يعني أنّ وِجْهة فَهْمِنا قد تغيّرتْ كُليّاً بعد أن انخرط هذا الفهم في حركة تاريخية لتحوّلات الوعي الإنساني التي يُنتجها العقلُ مُشكِّلاً بها منظومة من الأفكار والقيم التي لا تلبث أن تصبح أسلوباً للعيش وطريقةً في الوجود وشكلاً من أشكال الحياة. تضطلعُ الفلسفة بمهمّة الدفعِ بالفهم إلى حدوده القصوى عبر تجاوز التناقضات التي يُخلّفها الانتقالُ من وَضْعٍ معرفيٍّ وتاريخي إلى وَضْعٍ آخر، وتقوم هذه المهمّة بالخصوص في عمل التأويلية (الهرمينوطيقا)، تلك الإمكانيةُ الفلسفية التي تشتغلُ على إصلاح وترميم الفهم نفسه من خلال استعادة إمكاناته الأصلية الكامنة في الوعي ذاته باسترجاع تاريخ الذات في مساره ومنعطفاته، وقد تمّ البدءُ في إنجاز هذه المهمّة، على مستوى تأسيسي، منذ المقولة الثورية لغادمير (Gadamer) «إنّ الوعي في كينونته لا يرتبط بشيء»[2]، فبهذا الطرح تحرّرت الفلسفة من الفهم تحت ضغط الارتباط بالموضوعات والأشياء التي تُلقي بثقلها الموضوعي عليه فتختزله إلى أدوات ومناهج وتقنيات، لتنفتح بعدها على مَهَام غير تقليدية تنطلق من اعتبار الموضوعيةِ مبنيةً على ذاتيةِ الوعي والأبديّ مؤسَّساً على الراهن والحقيقة مرتكزةً على التاريخانية.

لقد أُثير التساؤلُ عن الوظيفة التأويلية للفلسفة في الأزمنة الراهنة عندما اجتاحَ العلمُ مُعظمَ المساحات الفكرية التي يتحرّك داخلها الإنسانُ المعاصر وهيمنَ معيارُ الموضوعية على المعرفة؛ أيْ عندما تعاظمتْ سُلطةُ الشيء على الفهم وتمَّ تثبيتُ حركة الفكر في علامات ومبادئ نهائية غير قابلة للتعديل تحت تأثير الدَور

1 - Friedrich Nietzsche, « Fragments Posthumes», op.cit. p.174.

2 - Hans-Georg Gadamer, « Vérité et Méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique », trad. Pierre Fruchon, Jean Grandin, Gilbert Merlion, éd. Seuil, Paris, 1996, p.413.

المتزايد للعلوم الدقيقة على العلوم الإنسانية وعلى الفلسفة بالخصوص حينما حدَثَ الانشطارُ الكبير بين الفلسفة القاريّة والفلسفة التحليلية، وأصبح وضعُ الفلسفة نفسه على المحكّ؛ غير أنّ الفلسفة استأنفتْ نفسها في عصر جديد حينما انفتحتْ لها في الآفاق المعرفية مَهامٌ أساسية وجوهرية داخل ما يصفه جون غرايش (Jean Greisch) بـ«العصر التأويلي للعقل»، أي داخل العصر الذي يُعيد فيه العقلُ قراءة نفسه في ضوء النصوص التي أنتجها وأنْ يَفهمَ نفسه بواسطة اللّغة التي يتكلّمها ثمّ يَضعُ تجربة الفهم هذه، باعتبارها حَدَثاً، ضِمْن تجربة أوسع هي التجربة التاريخية. فما المهمّة التي أنجزتها التأويليةُ في الفلسفة المعاصرة؟ وما الذي يمكن أن يُنجزه الدرسُ التأويلي في الفكر العربي المعاصر؟

2 - نهاية الفلسفة وبداية التأويل: مهمّة الفهم

إنّ ما يجعل الفلسفةَ تُولَد في بَدْءٍ جديد ومختِلف هو تَملُّصُها من قبضة العلم الذي يُحْكِم سطوته على التفكير فيَمنعُه من التمدّد خارج حدود «الموضوعية» التي يعتبرها العلمُ مَعْلَمَ أبعادِ «المكان» المنطقي لحركة كلّ فكرٍ يُوصَف بالعقلاني، ولذلك فإنّ «انحلال الفلسفة (Auflösung) في العلوم والتقنية يعني اكتمالها الممتلئ ووصولها إلى منتهاها الأخير»[1]، وهذا ما يُعبّر عنه هيدغر (Heidegger) بـ«نهاية الفلسفة» والتي تعني «المكان (ort) الذي يتجمّع فيه كُلُّ تاريخها في إمكانه الأقصى (..) ذلك الإمكانُ الذي يدعو إلى «بَدْءٍ آخَر للتفكير»[2]، أيْ إلى مهمّةٍ أخرى للفلسفة؛ غير أنّ هذا لا يعني أنّ هذه المهمّة لا تخضع لمعايير معيّنة ونظام محدّد أو أنّها تقع خارج الشروط التاريخية لكلّ معرفة، إذ إنّ ما نقصده بنهاية الفلسفة هو الوضعُ المعرفي الجديد الذي اتّخذه العقلُ ومبادئه في اندراجه ضمن الصيرورة التاريخية التي شَكّلَتها الحداثةُ وما بعد الحداثة وما يرتبط بهما من تحوّلات اجتماعية وثقافية، «فالمعرفةُ تُغيّر وَضْعَها في الوقت نفسه الذي تَدْخلُ فيه المجتمعاتُ العصرَ المُسمّى ما بعد صناعي وتَدْخلُ فيه الثقافاتُ العصرَ المُسمّى ما

1 - François Fédier, Philippe Arjakovsky, Hadrien France-Lanrd, « Dictionnaire Martin Heidegger: vocabulaire polyphonique de sa pensée », Les éditions du CERF, Paris, 2013, p.487.

2 - Ibid. pp.486-487.

بعد حداثي»[1]؛ لكنّ الفلسفة معرفةٌ لا تستجيبُ للتطلّعات التقليدية للمجتمع وما ينتظره من أيِّ معرفة بقدْر ما تستجيب لمُتطلّبات «ارتحالٍ» يَنقلُ تراثَها من مكان اكتماله وامتلائه الأقصى إلى مكانٍ متفرّدٍ تبدأ فيه تاريخاً ومغامرةً أخرى.

تُنجزُ الفلسفةُ مهمّتها لذاتها وتُؤدّي وظيفتها في داخلها وإنّما الذي يَظهرُ بَعْد إنجازِ تلك المهمّة هو انعكاساتها على الثقافة والعلم والحياة؛ فبِقَدْر ما تكون وفيّةً لنفسها تكون حائزة لتاريخها، وهكذا سيُصدَم المجتمعُ عندما يعلم أنّه «ليس من مَهام الفلسفة، شرطَ أن تكون وفيّة لنفسها، أنْ تجلبَ الخلاص والانعتاق للعصر وللعالم.. ولا تهدفُ إلى تخفيف معاناة الجماهير..»[2]، فما يُنتظَر من العلم ليس هو ما يُنتظَر من الفلسفة ولذلك «لا يمكن للفلسفة أنْ تكون علماً»[3]؛ أي لا يمكنها أن تخضع لموضوعية العالم الطبيعي لأنّ العمليات المعرفية تَحدُث في مجالٍ حيويّ من التجربة الذاتية ومن تجربة العيش، وهكذا فإنّه و«منذ القرن السابع عشر كانت المهمّة الحقيقية للفلسفة هي التوفيق بين هذا الاستخدام الجديد للقدرات المعرفية والتكوينية للإنسان وبين مُجمَل تجربتنا في الحياة (..) حيث إنّ مهمّتنا هي إعادة رَبْطِ العالم الموضوعي للتكنولوجيا الذي تضعه العلوم تحت تصرّفنا وحسب تقديرنا، مع التوجّهات الأساسية لكينونتنا والتي ليست توجّهات تعسّفية أو يمكننا التحكّم بها، ولكنّها توجّهاتٌ تتطلّب منّا أنْ نحترمها ببساطة»[4]، فالرهانُ إذن ليس معرفة العالم في منظور رؤية علمية وموضوعية فقط وإنّما جَعْلُ هذه المعرفة داخلَ الانفتاح الأنطولوجي لكينونة الكائن بوصفها الوضعية الأساسية التي تنصهر فيها الأبعاد الإنسانية المتعدّدة.

إنّ وصفَ مهمّة الفلسفة يتولّد أساساً من التعريف الذي نُقدّمه لها؛ لأنّ التعريف يرسمُ الحدود التي تتشكّلُ في أفق المَهام المنوطة بموضوع التعريف، فما

1 - Jean- François Lyotard, « La condition postmoderne: rapport sur le savoir », les éditions de Minuit, Paris, 1979, p.11.

2 - Martin Heidegger, « Phénoménologie de l'intuition et de l'expression : théorie de la formation des concepts philosophiques », trad. Guillaume Fagniez, Gallimard, Paris, 2014, p.197.

3 - Ibid. p.197.

4 - H. G. Gadamer, « Philosophical Hermeneutics », translated and edited by: David E. Linge, University of California Press, US, 1977, pp. 3-4.

يُكوِّن ماهية الفلسفة هو ما يُمثّل دافعيتها في بناء تصوّراتها الخاصّة ويُعيّن متطلّبات الكينونة إزاءها، وفي هذا المنظور، وحسب جيل دولوز (Deleuze)، «لِنَنظُرْ على الأقل إلى ما ليس بماهيةٍ للفلسفة: ليست الفلسفةُ تأمّلاً أو تفكيراً أو تواصلاً، حتّى لو اعتقدت أنّها في بعض الأحيان واحدة من هذه العلميات بسبب قدرة كلّ اختصاص معرفي على توليد أوهامه الخاصّة والتَخفّي خلف الضباب الذي ينبعث منه بالخصوص»[1]، فما ليس بماهيةٍ للفلسفة هو ما لا تلتزم من خلاله بالمسؤوليات المترتّبة على تتبُّع المسار المنهجي الذي يقتضيه العلم، التأمّل، التفكير والتواصل وما يرتبط بها من مقتضيات منطقية وأخلاقية.

لا تستطيع الفلسفةُ تجاوزَ الطابعَ النظري للمعرفة إلاّ أنّها، ومع ذلك، تدفعُ هذا الطابعَ إلى الامتلاء بالتجربة الذاتية للفكر وهذا بالضبط ما تمّ تأسيسه منذ الكوجيتو الديكارتي الذي نعتبره الأساس الذي بُنيت عليه الوظائف الجديدة للتفلسف في الحياة المعاصرة؛ ولذلك فإنّ «الفلسفة خطابٌ تشييدي أكثر من كونها خطاباً برهانياً، إنّها مُوجَّهةٌ نحو تشييد الإنسانية أكثر من توجهّها نحو فهمٍ صوريّ وتطوّري للمعرفة، والتشييدُ لا يعني أنّه ضدّ النظرية، كما لا يعني أنه لا يوجد اكتسابٌ تدريجي للمعرفة خلال بناء أنفسنا وبناء الإنسانية»[2]، فإذا كانت المهمّة الأساسية للفلسفة هي البناء والتشييد فإنّ مادّة التشييد موجودة في اللّغة باعتبارها «النمط الوظيفي الأساسي لكينونتنا في العالم (being-in-the-word) والشكل الشامل لبناء العالم»[3]، غير أنّ اللّغة، ووِفق خاصيّتها الطبيعية، لا توجَد إلاّ في الأشكال العمومية أو في الاستخدامات التقنية، وعليه فإنّه من مَهام الفلسفة تركيزُ هذه الأشكال اللغوية وسَحْبها نحو الكينونة عبر تحويلها إلى وحداتٍ تصوّرية دالّة ترتبط بالتصوّرات ذات الطابع الكُليّاني والتي يُنتجها العقلُ عندما يبني فهماً للعالم بواسطة اللغة، تلك الوحدات هي «المفاهيم».

إنّ تكوين المفاهيم، التي تنصهرُ فيها أبعادُ كينونة الكائن (الإنسان) مع

1 - Gilles Deleuze, Félix Guattari, « Qu'est-ce que la philosophie? », Minuit, Paris, 2005, p.11.

2 - Gianni Vattimo, «The responsibility of the philosopher», trad. William Mcwaig, Columbia University Press, New York, 2010, pp.62, 63.

3 - H. G. Gadamer, « Philosophical Hermeneutics », op.cit, p.3.

أبعاد العالم، هو عملٌ يتجاوز صناعة المصطلحات في العلم والتي تهتمّ بالوصف الموضوعي للظاهرة، وهكذا «أمكننا اعتمادُ هذا التعريف الحاسم للفلسفة، إنّها المعرفة بواسطة المفاهيم الخالصة»[1] أي من خلال ابتكار وصناعة المفاهيم التي يتحرّك داخلها الفكرُ على أرضية أنطولوجية ترتكزُ عليها الحياةُ أثناء فعْل العيش، ولذلك فإنّ «العبارة اليونانية المناسبة لهذا الاختصاص (الفلسفة) هي Technè، وهي تعني بالضبط فنّ، لكنّ Technè تعني في الوقت نفسه كتاب التعليم، الدليل العملي الذي نتعلّم من خلاله البلاغة، العمارة، علم الفلك، أو كلّ ما يمكننا تبليغه وتعليمه، وبهذا المعنى فإنّ « philosophia » هي دائماً مُجمَل ما يمكننا معرفته، إنّها قانون العلم الحديث»[2]، فمهمّة الفلسفة، بهذا المعنى، هي صناعة المفاهيم التي يستمرّ من خلالها التفكير فلا يتوقّف عند الحدود الموضوعية التي يفرضها الموضوعُ على الذات من خلال البنيات الثابتة للمعرفة والتي تُشكّل العتبات التصوّرية النهائية في مسار التفكير أو ما نسمّيه بـ«المنهج»، ولذلك «تَعلَّمنا من هوسرل (في مذهبه عن الغائيات المُغفَلة)، ومن هيدغر (الذي بَيّنَ التشويهَ الأنطولوجي الحاضر في مفاهيم الذات والموضوع التي اقترَحَتها المثالية)، أنْ نَكشِفَ عملية المَوضعة (l'objectivation) الخادعة التي ترهنُ مفهومَ التفكير»[3] وهو ما حاول هيدغر قوله عندما صاغ تلك «القضيّة التي تصدم تصوّرنا الاعتيادي عن العلم: إنّ العلم لا يُفكّر»[4]؛ لأنّه يعتبر نفسه فوق مستوى الخطاب ولا يخضع للصيرورة الدلالية التي تتبع مسار تحوّل الفكر وفق تطوّر المقولات الخطابية التي يُنتجها العقلُ داخل اللّغة، ذلك «أنّ المعرفة العلمية هي نوعٌ من الخطاب»[5]؛ وبالتالي فإنّ وظيفة الفلسفة هي التفكير في كلّ موضوع باعتباره خطاباً يتمّ فيه ابتكارُ المفاهيم التي تُساعد على فهمه.

1 - Gilles Deleuze, op.cit, p.12.

2 - Hans-Georg Gadamer, « Herméneutique et philosophie », éd. Beauchesne, Paris, 1999, p.02. (La philosophie dans la société moderne).

3 - Hans-Georg Gadamer, «L'Art de comprendre ; écrits I : Herméneutique et tradition philosophique », trad. Marianna Simon, éd. Aubier, Paris, 1982, p.137.

4 - Heidegger, « Essais et Conférences », trad. André Préau, Gallimard, Paris, 1958, p.157.

5 - Lyotard, op.cit, p.11.

لقد اضطلعت الفلسفةُ المعاصرة بمهمّةِ تَجاوُزِ حالةِ سوءِ الفهم الناتجة عن الفجوة العميقة بين فكرٍ يتحرّك داخل الحياة والذي ليس له معنًى إلّا بانخراطه فيها وبين الموضوعات التي تنغلق داخل أنسجة معرفية مُحَاكَية بمادّة الحياة نفسها ولكنّها تتموّه بالموضوعية لتُشكّل عالمها الخاص وهكذا «استُبدِلت الحقيقةُ بالموضوعية التي ليست إلاّ تكوين الموضوعات من طرف الذات»[1]؛ وعليه فإنّ مَلْءَ «فجوة الفهم» تلك، يعني إعادة الحياة إلى ما نفهمه منها من خلال إدراجه في التيّار الذي يحمله إلى وعينا وتَتبُّعِ هذا التيّار إلى المنبع الذي يتدفّق منه داخل الذات. إنّ حياةَ الفهم تجري في الوسط الذي يُنتج «اللّغة والتاريخ باعتبارهما شَرْطَا الفهمِ وحَدّاه»[2]، هذا الوسط هو الحياة الاجتماعية اليومية، إذ إنَّ «الفهم يتبعُ دائماً المعاييرَ الاجتماعية (Social Standards) التي تتطوّر تاريخياً والتي لا يُنتجها الفردُ ولا يتحكّم بها»[3]؛ فالفهمُ، في الفلسفة المعاصرة، ليس تجاوزاً لمفهوم المعرفة المؤسَّس منذ كانط (Kant) على الأقل، وإنّما هو وضعُ المعرفة نفسها داخل الوضعية (Situation) الحاملة لها والتي تتّخذُ فيها الكينونة منظوراً شاملا إلى ذاتها.

إنّ مهمّة الفهم هي قيادة الوعي، بالمعنى الفينومنولوجي، للخروج من ذاته إلى الأشياء ذاتها وفق القاعدة الكوبرنيكية لمنهجية هوسرل (العودة إلى الأشياء نفسها Zu den sachen selbst)، وهكذا فإنّه وعبر مسار القصدية تنكشفُ الإمكاناتُ الأصيلة للكينونة بمناسبة الوعي، ومنه فإنّ «الوظيفة الأولى للفهم هي توجيهنا داخل وضعيةٍ ما، إنّ الفهم لا يهدف إلى القبض على واقعةٍ ما، وإنّما إلى الإمساك بإمكانية الكينونة»[4] وعندما لا يتمّ الإمساك بهذه الإمكانية فإنّ الفهم يكون في حالة اغتراب أو حالة سوء فهم وهي الحالة التي تَنتجُ عندما يكون الفهمُ خارج الوضعية التي تُوجّهه، ولذا «يُطرَح الفهمُ كفهمٍ سيّء في اللّحظة التي لا يتّخذ فيها

---

1 - André Laks, Ada Neschke-Hentschke, « La naissance du paradigme herméneutique, de Kant et Schleiermacher à Dilthey », Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p.31.

2 - Brice R. Wachterhauser, « Hermeneutics and modern philosophy », State University of New York Press, 1986, p.6.

3 - Ibid. p.16.

4 - Paul Ricœur, « Cinq études herméneutiques », études Labor et Fides, Genève, 2013, p.41.

مكاناً في الوضعية»[1] وهي اللّحظة التي تَبرز نتيجةَ الاختزال الإبستيمولوجي الكثيف للوعي والذي يُغلق على إمكانية الكينونة داخل أجزاء مُقتطعة من المعرفة غير مُعطاة للتفكير، بينما الحالُ أنّه «عندما أفكّر، فإنّي أفكّر انطلاقاً من وضعيةٍ فريدة بالمُطلق، تَجمَعُ حَوْلي عناصرَ سياقٍ ذي صلة بي، سياق مُكوَّن من مجموع عواملَ تتلاءم معي، سياق من السرديات التي تسبقني، رؤى العالم التي أمتثلُ لها في العادة، سياق حميم لمزاجي، أو لمشروعي، أو للترسُّب الحديث لفكري السابق مثلاً»[2]، ووصفُ الفكر باعتباره طريقاً لوضعيةٍ ما، هو نقطة انطلاق التراث المُبكر للتأويلية التي تُمثّل عنوان المهمّة الجديدة للفلسفة في الأزمنة الراهنة وأنموذجاً للتفكير.

ليست التأويلية نظريةً أو منهجاً للمعرفة وإنّما هي طريقٌ في الفكر يفتحُ للفهم المجالَ الأوسع داخل الكينونة ليكتشفَ إمكاناتها وهذا ما تُعبّر عنه عبارة «فهم الفهم» التي تصفُ النشاط الأنطولوجي والإبستيمولوجي للتأويلية وذلك عبر الوسائط الحيوية (وأهمّها اللغة (النصوص))، لأنّه «إذا كانت فكرة التأويلية تُؤطّر أُفق الفكر المعاصر، فذلك لأنّها تأخذ وجهتين أساسيتين: فمن جهة، هي تُترجم الجزءَ المستثمر من التفكير في عالم التأويل بوصفه مَنشأ كلّ نشاط معرفي وعملي، ومن جهة أخرى هي (التأويلية) مَن علّمتنا النظرَ في اللّغة إلى النمط المميّز لهذا النشاط التأويلي وإلى كينونتنا- في- العالم بصفة عامّة»[3] أي أنّها تُغطّي إبستيمولوجياً مجالَ التفكير من خلال استثمار المنهج الفينومينولوجي والبدائل الكبيرة التي خَلّفها في تراث الفلسفة المعاصرة كما أنّها تُغطّي أنطولوجيّاً مجالَ الكينونة من خلال إعادة بنائها على أساس البنية «الحقيقية» لوجودها، «تلك البنية التي يدعوها هيدغر بـ«ما قبل- الفهم، لكنّه يُسَاءُ فهْمُنا تماماً إذا ما أصررنا على وصفِ ما قبلَ الفهمِ بمصطلحاتِ نظريةِ المعرفة أيْ بمقولات الذات والموضوع»[4]؛ وهذا يعني أنّه «عندما نفهم بأنّه يُوجَد عنصرُ لاوعيٍ نتناوله كأمرٍ مُسلَّمٍ به وضدّه نمارس الفهم،

---

1 - Jean-Michel Salanskis, « Herméneutique et Cognition », Presses Universitaires Septentrion, Lille, 2003, p.40.

2 - Ibid. p13.

3 - Jean Grondin, « L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine », Librairie philosophique J. Vrin, paris, 1993, p.7.

4 - Paul Ricœur, « Cinq études herméneutiques », op.cit, p.42.

فإنّ هذا يستتبعُ، علاوةً على ذلك، أنّ الفهم لا يتمّ تحليله بشكل شامل من خلال مصطلحات مجموعةٍ من القواعد القبْلية (a priori) التي يُنشئها العقل بشكل مستقلّ ثمّ يَتّبعُها ببساطة»[1]؛ وهذا يعني أنّ عملاً متبادَلاً ينشأ بين الفهم وبين اللّغة نفسها، فالفهمُ يَقذفُ نفسه دون قبْلياتٍ معرفية أمام النصوص ثمّ يتلقّى منها ما يصفُ نفسه بنفسه، كما أنّ ما يُوصَف به الفهمُ هو جوهر الكيانات باللّغة وفيها.

إنّ الفهم الذي يمارسه التأويلُ لا يعني تشويه «الأصل» الذي يسكنُ فيه موضوع الفهم؛ لأن ذلك من عمل سوء الفهم حيث يَنزاحُ التأويل عن «كمال» النصوص و»كمال» مؤلّفيها، ولذلك «فإنّ علم التأويل يريد منّا أن نعتقد أن الرأي الذي يجب أن نفهمه هو شيءٌ غريب يسعى إلى جذبنا إلى سوء الفهم، ومهمّتنا هي استبعاد كلّ عنصر يمكن أن ينزلق من خلاله سوء الفهم إليه»[2]، فالفهم مبنيٌّ إذن على الاعتقاد بكمالات النص ومقاصد المؤلّف حتّى يثبت عكسُ ذلك فيما يكون مَخفيّاً عن الفهم نفسه فيُظهره التأويل. إنّ التعامل وفق هذا التصوّر يُمثّل مبدأً أساسياً في التأويلية هو «الفهم المُنصِف» حيث إنّ «روح التأويلية في مبدإ الإنصاف (le principe de l'équité)»[3]، فلا يميلُ التأويل بكُليّته إلى أحد طَرَفَيْ النص المتقابلين (المؤلّف والقارئ)؛ لأنّ كلّ مَيلٍ من هذا النوع، يقع دون قرينة، هو طريقٌ إلى سوء الفهم.

2- التأويل من أجل الحياة: منعطف التفكيك الهيدغري

بدءاً من هيدغر تشكّلتْ مهمّةٌ فلسفية ذات توتّر عالٍ إذ يتعلّق الأمرُ بفتحِ ثقبٍ في حياةٍ مُغلّفةٍ ومرصّعة بصفائح معرفية سميكة تمنعُ وصولها إلى الفهم، ولهذا كان «هدفُ هيدغر الوحيد هو: حَمْلُ «الحياة» إلى الفهم(verständnis) الفلسفي وأنْ يُؤمِّن لهذا الفهم (verstehen) أساساً تأويلياً انطلاقاً من «الحياة

1 - Brice R. Wachterhauser, op. cit, p.16.

2 - H. G. Gadamer, « Philosophical Hermeneutics », op.cit, p.7.

3 - Jean Greisch, « Le Cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage Cartésien », J. Vrin, Paris, 2000, p.75.

نفسـها»[1]؛ إذ لا يمكـن فصـلُ الفهـمِ عـن الحيـاة لمُجـرّد أنّ الموضوعيـة تتطلّب ذلـك، فذلك يعنـي فصْلَ الفهـم عـمّا يَبنيـه في الأصـل ويُشـكّل قاعدتـه الأساسـية التـي ينطلـق منهـا «ففـي وضعيـاتٍ يوميـة، تُظهـرُ الحيـاةُ الواقعانيـة (la vie factive) «معناهـا» أو بعبـارةٍ أدقّ «دلاليتهـا»»[2] وهـذا بالضبـط مـا أصبـح يُشـير إليـه الوعـي منـذ المنعطـف التأويـلي الهيدغـري؛ ومنـه فـإنّ الفلسـفة مُلزَمـةٌ بتَفحُّـص هـذا الوعـي وتوجيـه الفهـم داخلـه، بل «إنّ الفلسـفة، بـكلّ تأكيـد ووضـوح، هـي إنشـاءُ ما عليـه الحياةُ نفسـها في نظـام الفكر»[3]؛ لأنّ مـا تُوفّـره الحيـاة هـما شرطـان لا يمكـن الاسـتغناءُ عنهـما في عمليـة الفهـم نفسـها: شرطُ المعنـى المُعـاد بنـاؤه داخـل اللّغـة مـن جهـة، وشرط الزمـن المُعـاش داخـل التاريـخ مـن جهـة أخـرى، ومسـارُ الإمسـاك بهـما هـو طريـقُ تَوجُّـه الكينونـة داخـل وضعيتهـا الخاصّـة، طريـقٌ إلى مـا يُشـكّلُ وحـدة الأصـل فيـما نعيشـه ونتمثّلـه في الثقافـة والعلـم.

إنّ دور التأويليـة الفلسـفية قائـمٌ في اسـتعادة المسـافة التـي تفصـل بـين مـا يحدث في الحيـاة مـن وقائـع وبـين مـا يوجـد داخـل الفكـر والـذي يحتـاج إلى زمـنٍ فاصـل لإعادة بنـاء تلـك الوقائـع وترتيبهـا في نظـام الوعـي (مثلـما يفعـل المـؤرّخ)، فالتغلّـبُ عـلى لامباشريـة (non immédiateté) الظاهـرة لا يعنـي اختزالهـا وحَجْـبَ الأفـق الـذي تمتـدّ فيـه؛ وعليـه «فـإنّ مهمّـة التأويليـة الفلسـفية هـي فتـحُ الأفـق التأويـلي في كامـل نطاقـه، بإظهـار دلالاتـه الأساسـية لكامـل فَهْمنـا للعـالم وبالتّـالي فَهْمنـا لـكلّ الأشـكال المتنوّعـة التـي يتجـلّى فيهـا هـذا الفهـم: مِـن التواصـل بـين إنسـاني إلى التلاعـب الاجتماعـي، مِـن التجربـة الشـخصية للفـرد إلى الطريقـة التـي يُواجِـه بهـا المجتمـع، مِـن الـتراث عـلى النحـو الـذي يتشـكّل فيـه مـن الديـن والقانـون والفـن والفلسـفة إلى الوعـي الثـوري الـذي يحطّـم الـتراثَ بواسـطة الفكـر التحـرّري»[4]، وفي إطـار هـذه المهمّـة يمكـن أن نفهـم الطابـع الكُليّـاني (universel) للتأويليـة أيْ قدرتهـا عـلى الالتصـاق بـأيِّ طـرحٍ نظـريٍّ في العلـوم الإنسـانية وتطعيمـه (griffage) بالمنظـورات الفينومينولوجيـة التـي يتّخـذ فيهـا

1 - André Laks, Ada Neschke-Hentschke, op.cit, p.75.

2 - Jean Greisch, « L'arbre de vie et l'arbre du savoir : les racines phénoménologiques de l'herméneutique Heideggérienne (1919-1923) », Les éditions CERF, Paris, 2000, p. 67.

3 - Martin Heidegger, op.cit, p.183.

4 - H. G. Gadamer, « Philosophical Hermeneutics », op.cit, p18. Et; Hans-Georg Gadamer, « Herméneutique et philosophie », op.cit, p.83.

الفهمُ مواقعَ أنطولوجية أساسية للنظر والفحص واتّخاذ القرار بشأن المعنى الذي يفحصه وهيأته التاريخية التي يتجلّى فيها (أيْ الوضعية).

إنّ ما يُبرّرُ الطابعَ الكُليّانيّ للتأويلية هو تاريخٌ يمتدّ مِن «عصر النهضة حيث بُنيت تأويلياتٌ تيّولوجية (hermeneutica sacra) وأخرى فلسفية وفيلولوجية (hermeneutica profana) وأخرى قضائية (hermeneutica juris) (..) [مروراً] بغادمير الذي قدّمَ نظرية كُليّانية للتأويلية، أيْ أنّه قدّمَ تصوّراً جذرياً للطابع التاريخي واللّغوي غيرِ القابل للاختزال للفهم الإنساني، ومنذ وجهة النظر تلك، والتي لا يمكن تجاوزها في الكُليّانية، فقد تمّ تمديد التأويلية أو تجديدها، خلال هذه النقاشات مع نقد الإيديولوجيات، الإستيطيقا، الإبستيمولوجيا، الفلسفة العملية ونظرية الأدب»[1]؛ وبهذا التصوّر تتأسّس التأويلية باعتبارها مُرتكَزاً في الفهم لكلّ نشاط معرفي داخل العلوم الإنسانية من خلال ثنائية (التفكيك والبناء): تفكيك الأُطر التي يقوم عليها تصوّرٌ ما وفق أدوات الاختزال الإبستيمولوجي ثمّ بناء هذا التصوّر داخل الوضعية التي يأخذ فيها أبعادَه الكاملة (تاريخية، لغوية) ويكون أُفُقه المعرفيّ متلبّساً لباسَ تضاريسِ الكينونة.

لقد مَثّلتْ عبارةُ هيدغر الشهيرة «Es Weltet» «إنّه يَتَعلْمَن» (يتحرّك في طريق تَشكُّله عالَماً)[2] نقطةَ انعطافٍ هائلة في تاريخ الفلسفة التأويلية المعاصرة، فقد مثّلت نهاية الفلسفة بالمعنى الميتافيزيقي والتي ترى العالم كواقعة خام تصطبغُ بالدلالات التي تملأ الذات، غير أنّ الذات تتجاوز نفسها في مسار الاتّجاه نحو العالم الدّال والمُعطى بذاته وهذا ما يعني «الكينونة - في - العالم» أيْ لقاءَ الذاتيّ بالموضوعيّ في وِحدةٍ وسطى، وهنا ستكون الحياة بوصفها ظاهرةً أُولى الموضوعَ الأساسي لممارسة الفينومينولوجيا التأويلية التي تَعرضُ ظاهرة الحياة وتفحصها بالانفصال عن كلّ قبْليٍّ (a priori) أيْ كما تُفهَم بذاتها كظاهرة «واحدة»

---

1 - Jean Grondin, « L'universalité de l'herméneutique », PUF, Paris, 1993, pp : XIII, XVII.

2 - (صيغة فعل مبنيّ للمجهول مثل: إنّها تمطر (es rgnet) أو إنّه يتعلّق بـ (es gilt)، وبالفرنسية(-cela mon danise) وهي لفظة مستحدثة بتحويل الاسم "عالم" (Welt) إلى فعل، وهي تعني تحرير العالم من فعل التثبيت المُمارَس على حركيته وواقعيته (Dé-réification) (..) لكنّ صيغة (es weltet) تُحدث الفرق: لم يقل هيدغر مثلما قال نيتشه: (لا شيء يوجد إلّا كلعبة)، لأنّ العالم لا يتعَلْمَن كلعبة وإنّما بوصفه حدثاً وتاريخاً.)، ينظر:
-(Henri Maldiney, "L'irréductible", in: Revue Époché, N°3, éd. Jérôme Million, Grenoble, 1993, P.28.)

و«مُكتفيـة بذاتهـا» وفي ذاتهـا (Selbstgenügsamkeit)، كـما أنّ الحيـاة تُعطـى بذاتهـا للفهـم مـن الوهلـة الأُولى في شـكلٍ مُعـيَّن هـو الوضعيـة (Situation)؛ لأنّ «الأمـر يتعلّـق بإعطـاء شَـكْلٍ (Gestaltgebung) لِـمَا يكـون موضوعـاً لرؤيـة فينومينولوجيـة»[1] وهـو الـشرط المسـبق لتكـون ذاتَ كفايـة عَيْنيّـة، غـير أنّـه وحسـب هيدغـر لا يمكـن القبـض عـلى هـذا المعنـى بفحـص الحيـاة مـن الخـارج كموضـوع قابـل للإخضـاع النظـري فالحيـاةُ تُعـاش ولا تُنظَّرْ، ولا يتبلـور معناهـا إلّا في إنجازهـا العينـيّ الواقعـاني، أي أنّـه لا يمكـن تثبيـتُ مـا هـو في أصلـه مُتحـرِّكٌ.

في مواجهـة اللّامعنـى أو حالـة الانمحـاء الـدلالي التـي تتعـرّض لهـا الماهيـة «الواحـدة» للحيـاة بفعـل «التشـدّد النظـري النابـع مـن الفينومينولوجيـا الهوسرليـة والفلسـفات النيوكانطيـة»[2]، سـيَعرضُ هيدغـر الاشـتغالَ بـ«التفكيـك الفينومينولوجـي» الـذي يعمـل عـلى اسـتعادة اللّحظـة الفوريـة والراهنـة لفعـل عَيْـش تجربـةِ الحيـاة بمـا هـو إنجـاز، ولأجـل تلـك الاسـتعادة ابتكـرَ نظـرةً جديـدة أكـثر كثافـة مـن الفهـم هـي «الحـدس التأويـلي»، وهنـا يتسـاءل غرايـش (Greisch): «أيـن تتدخّـل اللّحظـة التأويليـة في هـذا التوصيـف الخـاصّ بمفهـوم التفكيـك الفينومينولوجـي؟ تتلخّـص الإجابـة في كلمـة واحـدة: Vorgriffsgebundenheit (الربـط بـالإدراك المسـبق)، إذْ كلُّ فهـم فعّـال للحيـاة يتجـذّر في وضعيـةٍ تنقـلُ وتحمـلُ فهـماً ابتدائيـاً مسـبقاً»[3]، ويُعطـي هيدغـر لهـذه اللّحظـة التأويليـة بنيـةً قصديـة مركّبـة مـن ثلاثـة أبعـاد والتـي تتناسـب مـع مُركّـب المعنـى المنجَـز في «وضعيـةٍ مـا»:

أ- المعنـى المحتـوى (Gehaltsinn) : المتجسّـد في عـالم الحيـاة والـذي يُشـكّل صدىً لفكـرةٍ ما.

ب- المعنى الإنجازي (Vollzugssinn) : المتوافق مع حركيّة الحياة.

ت- المعنـى الإحـالي (Bezugssinn) : المترافـق مـع الانشـغال الـذي يكشـف العـالم

1 - Jean Greisch, « L'arbre de vie et l'arbre du savoir », op.cit, P.75.

2 - Sophie-Jan Arrien, Sylvain Camilleri, « Le Jeune Heidegger (1909-1923); Herméneutique, phénoménologie, théologie », Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 2011, P.19.

3 - Greisch, « L'arbre de vie et l'arbre du savoir », op.cit, P.104.

في طابعه الدلالي.

وحاصلُ هذا المُركّب أنّه في مَعيش العالم المُحيط (المعنى المحتوى) يُعطَى شيءٌ ما (المعنى الإحالي) بالارتباط بهذا العالم وهكذا فإنّه يتعَلْمَن (Cela mondanise)، وهي الصيغة التي تمثّل مفتاحَ حَلِّ المسألة الأساسية: كيف تَختبرُ الحياةُ نفسها بنفسها؟ (wie leben sich selbst erfährt?)[1] وهذا بفضل التعيين ما قبل النظري للعلاقة - الفجوة بين الواقعة والمعنى من خلال مفهوم بديل عن المَعيش هو المفهوم الفينومينولوجي الخالص «تجربة الحياة».

وبناءً على حَركية «التعَلْمن» تلك فإنّ التأويلية بالنسبة لهيدغر لا تتركّب من خارج الواقعانية فتُعطيها معنىً ما، بل إنّها تتولّد من الحياة الواقعانية نفسها، ولهذا تتحدّد من مقاربة مفهوم «الواقعانية» ثلاثة خطوط تُوجّه تأويلية هيدغر[2]:

أ- الضبابيّة (Diesigkeit): ليست الحياة الواقعانية شفّافة كُلّيّةً لنفسها أبداً، بل هي ضبابيّة، وتستدعي هذه الضبابيّة عملاً تأويلياً خاصّاً يتضمّنُ استخراجَ المقولات التأويلية التي تحملها الحياة نفسها.

ب- الانعطاف (Umwegigkeit): لا تسير الحياة الواقعانية أبداً وفق مخطّط معروف مسبقاً، حتى وإنْ كانت مُكتفيةً بذاتها (Selbstgenügsam)، إذ بسلوكها منعطفاتٍ فقط تُصبح كينونتها الخاصّة مُتاحة، ولأنّها تنشغل بوجودها الخاصّ تكون مُنعطِفة (Umwegig) وهذا الانعطاف هو انعطافٌ مُنتج لأنّه بهذه الطريقة فقط يمكن للحياة الواقعانية أنْ تكون مفهومةً بوصفها وجوداً.

ت- إنّ خاصيّة الانعطاف تسمح لنا بفهم عنصرٍ أخير هو الأكثر أصليّة وانعطافاً للتأويلية الهيدغرية للحياة الواقعانية حيث تتضمّنُ التأويلية بالضرورة مهمّة «التفكيك» الفينومينولوجي.

لقد حدّد هيدغر التفكيك بوصفه الإمكانية الفينومينولوجية التي تدفع التأويل نحو الحياة، بقوله «إنّ التفكيك الفينومينولوجي، بوصفه أرضية حقيقية

1 - Ibid, P.67.

2 - Greisch, « L'arbre de vie et l'arbre du savoir », op.cit. PP.24-25.

للتفلسف الفينومينولوجي، لا يخلو من توجيه، إنّه لا يُدرك خِلسةً دلالةَ كلمةٍ ما، ليَشرحها بكلمات أخرى كان قد أدركها سابقاً، إنّه ليس مجرّد تهديم، ولكنّه تفكيكٌ «موجّه» نحو وِجهةٍ ما، إنّه يؤدّي إلى الوضعية التي فيها يُوجّه الدلائلَ المسبقة، وينجز الإدراك المسبق، نحو التجربة الأساسية»[1] التي هي تجربة فريدة وخاصّة تعود إلى الأصل في الحياة الواقعانية التي تتحكّم بها الثلاثية الأساسية للتأويلية: الكفاية الذاتية، الشكل العباري (Ausducksgestalt)، الدلالية (Bedeutsamkeit) وهي الثلاثية التي تعكس التصوّر الجديد للقصدية الذي يتلاءم مع مفهوم الوضعية بمُركّب المعنى (الإحالي، المحتوى، الإنجازي) وهو المُركّب الذي تُعبّر من خلاله الذاتُ عن نفسها وتُعطي للتجربة داخل تلك الوضعية أسلوبَها وكيفيتها.

إذا كان الأنا هو وحدة تَدفُّق المَعيش فليس ذلك بوصفه وحدةً نفسية معزولة بل بوصفه الضامنَ الإنجازيَّ لحيازة الأصل الذي لا يمكنه أن يتجلّى إلاّ بفضل حدس تأويلي لشكل الكفاية الذاتية للحياة الذي يأخذ طابعاً عالمياً (weltcharakter des leben) بتوجّهاته الثلاث: العالم المحيط (Umwelt)، العالم المشترك (Mitwelt) وعالم الذات (Selbstwelt) أو العالم الخاصّ الذي يَسكنه الأصل، إلاّ أنّه «دون وضعية لا يوجَد عالمٌ خاصّ، لأنّه في هذه الحالة، تكون الذات نفسها مختزلة إلى أنا مزامن»[2] أي أنّه وحسب تصوّر هيدغر يجب على الذات أن تُنجز نفسها في امتلاء الحياة قبل أن تتمكّن من المعرفة.

لقد اضطلعت تأويلية هيدغر بمهمّة البحث عن أصليّة الوجود في وضعيات الحياة الممتلئة بالدلالة والتي تكشفها الأنطولوجيا الواقعانية عبر «فَرْش الحياة» (Teppich des lebens) أيْ بحياكة فُرُش الحياة نفسها من خيوط كفايتها الذاتية وتعبيريّتها ودلاليّتها وهو ما يسمح أيضاً بـ«امتلاك» ما يوجد بفضل تبيينه والتعبير عنه بلُغة الحياة نفسها، ولكنّ هيدغر ولكيْ يصل إلى امتلاك دلالة الحياة نفسها فإنّه يخوض معركةً شرسة ضدّ عبارة «شيءٌ ما على العموم» (etwas überhaupt) الناتج عن اللاتعيين «غير الدّال» للمنطق الصوري والأنطولوجيا الصوريّة والذي يؤدّي في نهاية المطاف إلى مرض الوجود الأخطر وهو «ذبول الدلالية».

1 - Martin Heidegger, op.cit, p. 56.

2 - Greisch, « L'arbre de vie et l'arbre du savoir », op.cit.P.64.

3- تاريخانية الفهم واغتراب التاريخ والتراث

تعتمد التأويلية الفلسفية على نقطة ارتكازٍ تُمثّل المركزَ في عملية الفهم هي «الوعي التاريخي» والذي يعني تزمينَ تجربةِ الفهم أو فهم الفهم بوصفه حدثاً أو واقعةً تستدعي ماضيها بالضرورة في الأشكال التي تتجلّى فيها داخل اللّغة وكذا حاضرها الذي لا يُدرك إلاّ في وهلته الأولى وليس في البنيات المُعاد بلورتها من أجل السيطرة عليها معرفياً، وهذا ما ندعوه بـ«التاريخانية» (l'historicité)، ولذلك فإنّ «التاريخانية هي المفهوم الأكثر مركزيةً والأكثر أهميّة للتأويلية، إنّها لا تُحيل إلى حقيقة لا جدال فيها وإنّما تُحيلُ إلى أنّه من الواضح أنّنا نعيش حياتنا داخل الزمن، كما يُحيل هذا المفهوم إلى الادّعاء بأنّ العلاقة بين الكينونة الإنسانية ووجودنا في الظروف التاريخية الخاصّة ليست علاقة عَرَضية وإنّما هي علاقة جوهرية أو «أنطولوجية»»[1]، ففي هذه الحالة تتفتّحُ الكينونة في حقيقتها حيث ترتبطُ بشروط تَشكُّلِها الأنطولوجية، وحيث يكون التاريخُ مَسرحَ عملياتها والفضاءَ الذي تتّخذُ فيه وضعياتها، ولهذا صرّحَ غادمير في نصٍّ مُهمّ عنوانه «عالمٌ بلا تاريخ» (Welt ohne Geschichte) أنّ «التاريخ، عالم التاريخ، ليس عالَماً ثانياً من الماضي وليس العالمَ الطبيعي من حولنا، بل هو نظامٌ لا ينضب من العوالم (..) لأنّ التاريخ هو عالم الإنسان (denn geschichte ist die welt des menschen)»[2]، فالتفكير تاريخانياً يعني الاستحواذ على المكان الذي تَشغله التصوّراتُ التي نربطها بالماضي دون أنْ تنتمي إليه فعلياً بفعل المسافة التي تُنشئها اللّغة داخل الفهم، «ففي الحقيقة، أنْ نفكّر تاريخانياً فإنّ ذلك يشتمل على التوسّط بين هذه المبادئ والفكر الذاتيّ الخاصّ»[3]، فالتاريخانية، إذن، ليست حالةً للفكر يمكن مقاربتها من الخارج وإنّما هي وضعُ الإيعاز بالتفكير نفسه، فعندما نفكّر في الماضي فإنّنا نُخضعه للتواجد داخل مفاهيم مُتشكّلة بمادّة الحاضر ومتشبّعة بزمانيته، فهي إذن، أيْ التاريخانية، ما لا يمكن تجاوزه داخل تجربة التفكير في علاقته اللّحظية بالذات.

يمكننا الحديث، إبستيمولوجيّاً، عن نوعين من التاريخ بالنسبة للعمل التأويلي:

1 - Brice R. Wachterhauser, op.cit, p.07.

2 - H. G. Gadamer, « Welt ohne Geschichte », in: « Truth and Historicity», Martinus Nijhoff, The Hogue, Netherlands, 1972, p.8.

3 - H. G. Gadamer, «Vérité et méthode», op.cit, p.419.

أ- **تاريخٌ مُحايث للفهم:** أي ماضي الفهم نفسه والمتشكّل داخله في الوقت نفسه وهو ما نُشير إليه بما قبل الفهم، الفهم المسبق.. إذ «أنَّ طابع الاستباق هذا ينتمي إلى طريقة وجود كلّ كينونة تَفهم تاريخياً»[1]، فما يكون مُسبقاً لفهمنا هو ما «يوجد» فعلياً، هو ما نمتلكه ونحوزه، وفيه زمنُ كينونتنا «الخاصّ» و«الأصيل»، وهكذا فإنّ ما نستطيع فهمه أو ما يكون قابلاً للفهم موجودٌ في «ماضي» فهمنا له وإنّما نُعيد تزمينه راهناً كتجربة خاصّة بوصفه حدثاً أيْ أنْ نضع تلك التجربة الذاتية داخل وضعيةٍ يُشكّل الشيءُ الذي نفهمه دليلاً لتلك الوضعية وطريقاً للاكتشاف؛ لأنّ ما نفهمه سيكون حَدَثاً جديداً وغير متوقّع بالنسبة للفهم المسبق، وبهذا المعنى تجدُ الكينونة نفسها في طريق الاكتشاف هذا في كلّ مرّة يُنجِزُ فيها فهمُها حَدثَه الخاص، ولذلك كانت «الحقيقة بالنسبة لهيدغر اكتشافاً (Entdelkung)، و«انفتاحاً» أو تجلِّيا (Erschlossemheit) وكذلك «انكشافاً» (dé-voilement)، بحيث أنّها لم تَعُدْ مفهومة انطلاقاً من البداهة والوضوح، وأصبح انفتاحُ الكينونة- هنا (أي الإنسان) يُسمّى «الظاهرة الأكثر أصالةً للحقيقة»»[2]؛ فالفهمُ ليس إلاّ سَحْبَ ما يَدّعي قدرته على الإفلات من الزمن والتملّص من الكلمات إلى دائرة «العالم» أيْ إلى دائرة التملّك التي تصبح فيها الأشياءُ تحت الأعين وفي قبضة اليد وبالتالي فإنّها تصبح قابلة لأنْ تنفتح في آفاق إنسانية أكثر امتداداً وهو ما يُشكّل وظيفة التأويل بالأساس؛ ولهذا «تُجادل النظرياتُ التأويلية للفهم بالقول إن الفهم الإنساني ليس بلا كلمات وليس خارج الزمن أبداً»[3]، وقد عبّر ريكور عن ذلك بعبارة جامعة «عَلْمَنةُ الشيء هي كذلك فَهمُه»[4]، كما أنّ وجود العالم نفسه ليس ممكناً إلاّ بممارسة التأويل أيْ بجَعْلِه قابلاً للفهم وجَعْلِ الفهم في قبضة الكينونة وهكذا فإنّ مهمّة الفهم هي ربط موضوع الفهم بزمانيته (tem-poralité) وتجهيزه بالقاعدة الأنطولوجية التي يَستند إليها في الوجود ليتّخذ معنًى.

ب- **التاريخ المُفارق للفهم:** وهو الماضي الذي يَحْضر في صورة المكتوب أو ما

---

1 - Paul Ricœur, « Cinq études herméneutiques », op.cit, p.42.

2 - Gunnar Skirbekk, « Rationalité et Modernité », L'Harmattan, Paris, 1993, p.21.

3 - Brice R. Wachterhauser, op.cit, p.05.

4 - Paul Ricœur, « Cinq études herméneutiques », op.cit, p.40.

نسمّيه تراثاً وهو ما يُشكّل قاعدة البناء غير القابلة للتجاوز والفهم، بل إنّ تَمَلُّكَه يُمثّل رهاناً للوعي، إذ «إنّ التَملّك الناجح للتراث يَتقرّر في أُلفة جديدة وخاصّة حيث ينتمي التراثُ إلينا ونحن ننتمي إليه، فمعرفةٌ «أُولى» هي معرفةٌ مستحيلة تماماً مثل كلامٍ أوّل»[1]، غير أنّ هذا لا يعني أنّ التراث يُمارس سطوته على الحاضر بفضل خاصيّة الكتابة فيه، في المعنى الذي يُفهَم منه أنّ ما كُتب في الماضي قد تَقرّر نهائياً في الفهم الذي يقرأ التراث، لأنّ ذلك لا يتوافق مع معنى الفلسفة نفسه، «ففي الفلسفة لا يوجد مبدأٌ توجيهي موضوعي يحكم التراث، يمكنك دائماً إعادةُ النظر في التاريخ واستخراج أشياءٍ جديدة وقديمة (..) كما أنّ الفلسفة لا ترتبط بماضيها فيما يتعلّق بقاعدة مُشيّدة بشكل نهائي، وإنّما ترتبط بمجموعة من الإمكانات التي تُعطَى من جديد للتأويل»[2]، ذلك أنّ ما يجعلُ التراثَ مُعطىً للتأويل هو طابع الكتابة فيه، ففي اللّغة المكتوبة يمكن للتاريخ أنْ يُعيد تشكيلَ نفسه في معنىً مختلف دون أنْ يفقد علاقته بالأحداث التي بُنِيَ عليها، لأنّه إذا كان الماضي لا يستطيع أنْ يستدعينا للعيش فيه فإنّنا نستطيع أن نستدعيه ليعيش معنا ولكنْ ضمن الفهم الذي نُسبغه عليه، «فبخاصيّة الكتابة (Schriftchkeit) تكتسبُ اللّغةُ مَلَكَةَ الانفصال عن فِعْل تَشكُّلها (Vollzug). إذا تجلّى شيءٌ ما في شكل مكتوب فإنّ ما يُنقل من خلاله يكون معاصراً لكلّ حاضر. ففي الكتابة، إذن، يوجد اتّحادٌ فريدٌ بين الماضي والحاضر، وهذا بقدر ما يستطيع الوعيُ الحاضر إدراك كلّ تراثٍ مكتوب، فالوعي الذي يُدرِك يكتسبُ فعلاً القدرةَ على نَقْل أُفُقه وتوسيعه وإثراء عالمه ببُعدٍ عميق وجديد»[3]؛ فالكتابةُ تسجيلٌ ثانٍ للتراث وكُلّ تَطابقٍ مُفترَض بين التراث باعتباره تاريخاً وبين التراث مكتوباً هو مَحضُ ميتافيزيقا لأنّه لا يمكن للفهم أن يُعيد المكتوبَ إلى حياةٍ أُولى عاشها في الأصل.

إنّ حضور التراث في شكله المكتوب يضعُ الفهمَ والتأويل أمام مهمّة حاسمة مرتبطة بالتغلّب على العجز الذي يتعلّق بطبيعة المكتوب نفسه، «فالمكتوب هو شكلٌ من أشكال الاغتراب الذاتيّ والتغلّب عليه بقراءة النصّ هو مهمّةُ الفهم الكبرى، ففي

1 - Gadamer, « Herméneutique et philosophie », op. cit, p.91.

2 - Gianni Vattimo, op.cit, p.412.

3 - H. G. Gadamer, «Vérité et méthode», op.cit, p.412.

دائـرة المعنـى وبتوسّـط الـتراث اللغـوي، يَجري سـياقُ الفهم كُليّـاً»[1]؛ ففي المكتـوب تعيشُ حيـاةٌ كاملـة ظاهرُهـا سـاكنٌ في صـورة الحَـرف المُثبَّـت بواسـطة أدوات الكتابـة الطبيعية، وباطنُهـا متحـرّك في صـورة القـراءة حيـث يُسـقِط القـارئُ زمنـه وحـاضره عـلى فهمـه للمكتـوب الـذي لا يسـتطيع أن يُجادل أو يدافع عن نفسـه ضدّ تعسّـف القـراءة، «وهكذا تظهـر بوضـوح، مهمّـة الفهـم، عندمـا نتحقّق من عَجْـز كلّ ما هو مكتـوب، ويكفي في هذا الصـدد أن نتذكّـر مَثَـل أفلاطـون الـذي يـرى أنَّ عَجْـزَ كلّ مـا هو مكتـوب إنّما هـو في عَجْز الإنسـان عـن «مَـدِّ يَدِ المسـاعدة» إلى الخطاب المكتوب عندمـا يَقعُ ضحيّـةَ التباسٍ مقصود أو غـير مقصـود»[2]، فالمكتـوبُ عاجـزٌ عن أنْ يكـون مفهوماً بذاته لأنّه ببسـاطة لا يسـتطيع اسـترجاع الحيـاة نفسـها التي نشـأ فيهـا، كما لا يسـتطيع أن يقول أكثر من القـول الذي هو محـدود بسـياج الكتابـة إذْ هـو ليـس ملتزمـاً بما يقـع خارجها.

إنّ الكتابـة هـي إفـراغُ حيـاةٍ مـا مـن زمانيتهـا وتحنيطهـا في قوالـب لغويـة (نحوية، صوتيـة، دلاليـة..) مـن أجـل حفظهـا وتقديمهـا لزمـن غـير زمنهـا بوصفهـا شـاهداً عـلى أعـمالٍ أَنجَـزت الإنسـانيةُ فيهـا تاريخهـا، غـير أنّ عنـاصر الحيـاة الأساسـية فيهـا تكـون قـد ماتـت وفَقَـدت كلّ نشـاطها وتأثيرهـا ولا يمكـن لأيّ فهـمٍ أن يسـترجعها بشـكلٍ جـذري إلّا عـبر تأويـلٍ شـامل، ولذلـك يـرى غادمـير أنّ «المهمّـة العامّـة للتأويليـة هـي فـكّ رمـوز النـصّ لتحريـر الـكلام الـذي هـو كلامٌ حـيّ لكنّـه معتـم ومغمـور أو مجمّـد داخـل الكتابـة»[3]، غـير أنّ هـذه المهمّـة لا تعنـي البحـث عـن معنـىً «مفقـود» تحـت حطـام الكتابـة واسـترجاعه بـل تعنـي الدخـول في حـوارٍ غـير مـشروط ببدايـة قاعـدةٍ محـدّدة حيـث «إنّ أوّل مبـدإ تأويـلي هـو أنّ تطبيـق القواعـد لا يعـرف قاعـدة للسـير في الاتجـاه الصحيـح»[4]، كـما أنّـه لا ينتهـي في أفـق منظـور وتلـك هـي «معجـزة» الفهـم.

يدفـعُ الـتراثُ اللّغـوي الفهـمَ إلى التَجهُّـز بوعـي تاريخـيٍّ «مهمّتـه هـي فَهْـمُ شـهاداتِ الزمـن المـاضي خـارجَ روح هـذا العـصر، وتخليصهـا مـن انشـغالات حياتنـا

1 - Ibid. p.413 .

2 - Ibid. p.415.

3 - H.G. Gadamer, « L'Art de comprendre, écrits II, Herméneutique et champ de l'expérience humaine », trad. Pierre Fruchon et autres, Aubier, Paris, 1991, p260.

4 - Ibid. 272.

الحاضرة وفَهْم الماضي بوصفه ظاهرة إنسانية دون مراعاةٍ للجانب الأخلاقي»[1]، ولِكَيْ يكون الماضي مفهوماً يجب أن يكون «حاضراً»، بالمعنى الفينومينولوجي، عبر وَسَاطة الكتابة التي تلعب دور المُحوّل (convertisseur) الزمني لحياة الماضي إلى حياة محفوظة في المكتوب إلى حين تحريرها بالوعي التاريخي الذي يقرأ بقوّة الحاضر أي بالتأويل؛ «فبذريعةِ أنّه لا يمكننا الوصول إلى المعنى الذي يُعطيه المؤلِّف لنصّه ولا إلى المعنى الذي يَمتلكه هذا النص لقارئيه الأوائل، في مواجهة الفراغ التأويلي المُعلَن بهذه الطريقة، فإنّ المُؤوِّل يُقدّم نفسه بصفة مُبتكرٍ جديد للنص الذي يفحصه، وهكذا فإنّ الماضي، وبدلاً من أن يكون خطاباً ميّتاً، فإنّه يحيا فينا من جديد»[2]، بل أبْعدَ من ذلك، يتمّ استدعاء الماضي لشرْح طبيعة مصيرنا، من أجل تعزيز أهداف المجتمع ومن أجل التصالح مع قدَرنا، وبدلاً من الحديث عن موت الماضي كما يشير إليه عنوان المؤلَّف الشهير لبلومب (Plumb) (The death of the past)[3]، بدأ السؤال عن القوّة التي يمارسها الماضي على المعنى الذي نُعطيه للقدَر وصِلته بعصرنا، فإذا كان صحيحاً أنّه «بدون معرفة وبدون التفكير في إمكاناتنا الخاصّة فإنّه لن يكون لنا مستقبل، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنْ نكون بلا تاريخ nicht ohne geschichte، كما لا يعني هذا أيضاً الهروب إلى الماضي، بل هي ذاكرة، ذاكرة حياة كما سمّى شيشرون التاريخ بذلك»[4]، فتأويلُ التراث المكتوب إذن ليس إلاّ فهمَ ما يُشكّل ذاكرةً لحياة الحاضر والمستقبل بوصفها ذاكرةَ كينونةٍ مُعطاة في التاريخ.

إنّ النصوص التي يَسحبها التراثُ المكتوبُ نحو الحاضر هي «المكان» الذي يلجأ إليه الفهمُ لمراقبة وضعية الكائن الإنساني المتعدّدة الأبعاد، فتكون كلّ قراءة لهذا التراث وعياً تاريخياً بالضرورة، ولذلك فإنّ «التأويلية، بوصفها علماً لتأويل النصوص، تستكشف كذلك الأداة المنهجية الضرورية لتأويلية هي تأويلٌ أنطولوجي لوضعية الإنسان في العالم، وهذه هي مهمّةُ التأويلية»[5]، فرهانُ هذه المهمّة أنطولوجيٌّ بالأساس، أيْ الكشف عن البُؤر الوجودية التي تتفتّحُ فيها كينونتنا بواسطة النصوص

1 - H. G. Gadamer, « Philosophical Hermeneutics », op.cit, p.5.

2 - Gadamer, « Welt ohne Geschichte », op.cit, p.62.

3 - J.H. Plumb, « The death of the past», ed. Palgrave, Macmillan, UK, 1969.

4 - Gadamer, « Welt ohne Geschichte », op.cit, p.7.

5 - Paul Ricœur, « Cinq études herméneutiques », op.cit, p.16.

التـي ليسـت إلاّ منافـذ لمـرور المـاضي إلى الحـاضر ومـرور الحـاضر إلى المـاضي وكلاهـما إلى المسـتقبل، لكـنّ تأويـل النصـوص يضمـن المـرور الآمـن للـتراث عـبر الأزمنـة مـن جهـة، ويجعـل مـن الكينونـة مركـزَ التفكـير عـبر النصـوص مـن جهـة أخـرى، وهـذا مـا يضـع مهمّـة التأويليـة في مواجهـة السـؤال الـذي طرحـه ريكـور: «كيـف يمكـن لزمننـا (notre « temps ») أنْ يفكِّـر في نفسـه بنفسـه بشـكل مطلـق؟»[1]؛ فالزمـنُ ليس شـيئاً مِن دُونِنـا أي بـدون الكائـن الـذي يعيشـه ويتمثّلـه وَعْيـاً، الزمـنُ ابتـكارٌ فـرديٌّ، وعليـه فـإنّ كلّ تفكـير هـو لحظـةٌ تَجُـرُّ معهـا مسـتلزماتها الأنطولوجيـة المغروسـة في الزمـن، وبهـذا المعنـى «تُفهَـم التأويليـة دائمـاً باعتبارهـا نقـداً لمفهـوم الفكـر المسـتقلّ الـذي ليـس تابعـاً لأيّ شيء»[2]، لأنّ تاريخانيـة الفكـر تعنـي الوَسَـط الـذي يتشـكّلُ فيـه الفهـمُ ويأخـذ مجراه إلى ذاتٍ تمتلـك وعيـاً بشروطهـا الأنطولوجيـة التـي تُـدرِك مـن خلالهـا أنّ مـا ليـس كائنـاً في لحظتـه لا يمكـن التعويـل عليـه في منظـور التفكـير كـما لا يمكـن التعويـل عـلى الأدوات المنهجيـة لِجَعْـل اللّحظـة الماضيـة تختلـق كائنهـا لمُجـرّد أنّ ذلـك سـيؤدّي إلى نجـاح أداء المنهـج في حـدّ ذاتـه كـما هـو الأمـر بالنسـبة إلى حـال العلـم اليـوم بالمعنـى التأويـلي.

4- التأويلية وتجاوز الاختزال الإبستيمولوجي

لقـد قدّمـت التأويليـة نفسـها في الفكـر المعـاصر باعتبارهـا تجربـة إنسـانية للفهـم وأنّهـا ذاتَ طابـعٍ كُليّـانيّ بمـا أنّهـا ترتبـط بالإنتـاج الإنسـاني الأكـثر شـمولية وهـو اللّغـة ولكـنْ ليسـت اللّغـة المُعـاد فهمهـا داخـل الأبنيـة الإبسـتيمولوجية المرتبطـة بالعمليـات الموضوعيـة للعـزل والبَنْيَنـة (structuralisation) وغيرهـا، وإنّمـا فهم اللّغـة في ذاتيتها وفي حياتهـا في الخـارج (الواقـع) وحياتهـا في الداخـل (المعنـى، الدلالـة، الترجمـة..)، بمـا «أنّـه للّغـة إحالـةٌ إلى الواقـع وإحالـةٌ إلى ذاتهـا»[3]، فتكـون مهمّـة التأويـل حينئـذٍ هـي جَعْـلُ اللّغـة تكشـفُ عـن كامـل حمولتهـا الرمزيـة وأنْ تُخـرجَ كلّ مـا ترسّـبَ فيهـا وتَخـزَّنَ مـن أفـكار، وأنْ تَقـذفَ نفسـها خـارج أسـوار مَعْلَمهـا النحـوي والـدلالي والنفـسي مثلما يحدث في حالـة الترجمـة، ذلـك أنَّ مـا نعتـبره حـدوداً للّغـة، أيْ تلـك التكوينـات التـي تَسـحبها بشـدّة إلى الخلـف، هـي نفسـها شروط الفهـم الحقيقيـة، وكُلُّ تَجـاوزٍ لهـا هـو طريـقٌ

1 - Paul Ricœur, «La mémoire, l'histoire, l'oubli », Seuil, Paris, 2000, p.401.

2 - Brice R. Wachterhauser, op.cit, p.16.

3 - Paul Ricœur, «écrits et conférences2 : herméneutique », Seuil, Paris, 2010, p.97.

إلى سوء الفهم؛ «فتأويلُ العالم الخاص إلى لغة، تلك التي ننشأ فيها والتي تُعطينا البصمة الأولى، هو تأويلٌ مُحدَّدٌ بذاته ودون شكّ بواسطة مصدره، بواسطة التراث والأحكام المسبقة العمياء للمجتمع وبواسطة ظروف الحياة التاريخية، وبهذا الشكل فإنّ اللّغة بما هي عليه لا تحتوي على معيار أو نقطة انطلاق تَسمحُ لنا بالتحرّر من الأحكام المسبقة أو تحويل العالم لتحقيق ما يجب أنْ يكون عليه»[1]، وهذا ما يترتّب عنه إعادة ترميم الوعي بدوافعه الذاتية ودَمْج العلم الموضوعي نفسه (بما فيه اللسانيات، الفيلولوجيا..) داخل هذه العملية والتي من خلالها فقط يمكن الكشفُ عن إمكانات الذات الحقيقية التي يتّخذها الفهمُ نقطةَ انطلاق أساس.

لقد لاحظ هابرماس (Habermas) أنّ «الوعي التأويلي قد حطّم الفهمَ الموضوعي الذي كرّسته العلوم الإنسانية الأساسية»[2]؛ ذاك الفهم الذي يُراكم المعرفة بناءً على اليقين المؤسَّس على البديهيات المعرفية التي تحكم الثنائية (ذات-موضوع)، لكنّ الوعي التأويلي يتصّور يقين البداهة في العلوم الإنسانية «تجربةً» خاضعة للحقيقة المنتَجة في اللّغة والتاريخ؛ حيث «تؤكّد النزعةُ التاريخانية أنّ حقيقة أيِّ نظرية هي حقيقة مرتبطة بالزمن»[3] وبناءً على ذلك يُميّز هابرماس إبستيمولوجياً بين الحقيقة واليقين، «فعندما نُمسك بواسطة التفكير ببنية نشاطٍ فكريٍّ ما، فإنّنا نرى بوضوح ما كُنّا قد افترضناه سابقاً، بوصفه نوعاً من البداهة، لكنّ تجربة البداهة هذه لا تنتمي إلى البُعد نفسه الذي تحمله الملفوظاتُ عن تلك التجربة، كما أنّ اليقين الذي نعرف من خلاله القواعد المفتَرَضة لا يسمح بترجمته إلى ملفوظاتٍ تنتمي إلى إعادة بناءٍ ذات طابع نظري»[4]، فمهمّة التأويل هي إعادة الملفوظ إلى ما قبل سيطرة البداهة عليه أيْ إلى وضعيةٍ أُولى يُولّد التأويلُ منها وضعياتٍ أخرى وهو نفسه يلعبُ فيها دَوْرَ الوضعية الوسيطة؛ فحسب «مُقدّمة (premisse) التأويلية: ليست هناك وضعيةٌ واحدة يَصفها الخطابُ أو يُصوّرها كما لو كانت مرآةً خارج الوضعية نفسها، وإنّما توجد وضعيةٌ مُكوَّنة من الوضعية

1 - Gadamer, « Herméneutique et philosophie », op. cit, p.8.

2 - Jürgen Habermas, « Logique des sciences sociales et autres essais », trad. Rainer Rochlitz, PUF, Paris, 1987, p.245.

3 - Gadamer, « Welt ohne Geschichte », op.cit, p.29.

4 - Gunnar Skirbekk, op.cit, p.29.

بالإضافة إلى عمليةِ وَصْفِها وتأويلها وهكذا دواليك»[1]، ويمكن التعبير عن هذا الوصف التأويلي بالمُتتالية الحسابية التالية:

$$S_n = S_1+(n-1)d$$

حيث: S : Situation (وضعية) وS_1 : الحدّ الأوّل للمتتالية (الوضعية الأولى)، n: عدد الترتيب، d : différence الفرق بين حدّين متتاليين.

لا تنطلق التأويلية من تصوّراتٍ نظرية (بالمعنى الإبستيمولوجي) للفضاء الذي يُنجَز فيه عملُ التأويل أيْ تلك التصوّرات التي تقوم بالتعالي (transcendance) على اللّغة (النصوص) وعلى مُتكلّميها لجَعْلِ محتوى اللّغة في قبضة العلم ومن ثمَّ إخضاعه للأدوات الموضوعية والمنهجية التي تختزله إلى بداهات، بينما «الأطروحةُ الأساسية للتأويلية هي أنّه لا يمكننا التعالي حسب الصيغة الرومنطيقية لغادمير «الحوار الذي نَكُوْنُه» (le dialogue que nous sommes)»[2] أي لا يمكننا تجاوز طبيعة التناهي في كينونتنا التي تَبرز في اللّغة بشكل أساسي، تلك الكينونة التي تستدعي آخَرَها لبناء الحقيقة والاتفاق عليها، وقد تمّ التعبير عن هذه الصيغة في الفلسفة الغربية بواحدٍ من المفاهيم المفتاحية هو مفهوم «الصداقة»؛ لأنّه، وحسب دولوز، إذا كانت «الفلسفة فنّاً لتكوين المفاهيم وابتكارها وصناعتها، فإنّ تلك المفاهيم تحتاج إلى شخصيات مفهومية تُساهم في تعريفها، وشخصيةُ «الصديق» هي واحدةٌ من هذه الشخصيات. لقد كان اليونانيون هم مَن أيّدوا موتَ الحكيم واستبدلوه بالفلاسفة، أصدقاء الحكمة، أولئك الذين يبحثون عن الحكمة لكنّهم لا يملكونها فعلياً (..) فالفيلسوف صديقُ المفهوم»[3]، فعلاقة الصداقة بين الفيلسوف ومفهومه تُمثّل واحداً من الأمثلة عن العلاقات التي تنشأ تأويلياً بين الفكر واللّغة كما تُمثّل الإمكانَ الأكثر واقعية للفهم في سياقه ووضعيته الخاصّة، بل لقد ذهب ريكور إلى أبعد من ذلك عندما أعلن أنّه «لا حقيقة بدون صداقة»[4] (pas de vérité sans amitié)، فلا يمكن لفكرٍ مستقلٍّ لوحده أنْ يُؤسّس لمنظور الحقيقة وإنّما يحتاج إلى تأويله في سياق الآخَر الذي استبدلته الفلسفة الغربية المعاصرة

1 - Gianni Vattimo, «The responsibility of the philosopher», op.cit, p.412.

2 - Jürgen Habermas, op.cit, p.250.

3 - Deleuze, op.cit, pp.8, 10.

4 - Paul Ricœur, «La mémoire, l'histoire, l'oubli », op.cit, p.440.

بمفهوم «العالَم»، كما لا يمكن الفهمُ إلاّ من خلال ما يُشكّل الكينونة الإنسانية ويدفعها إلى التفكير أي من خلال العلاقات التي تُنشئها تلك الكينونة مع نفسها ومع العالم.

إنّ مفهومنا للتأويلية، باعتبارها طريقةً في الفهم وَوِجهة نظرٍ تاريخانية، متولّدٌ أساساً من «مفهومنا للفلسفة والمُحدَّد بواسطة التعارض والاختلاف بين الفلسفة والعلم الجديد الذي ظهر في القرن السابع عشر وظلّ منذ ذلك الوقت يَطبع العصرَ الحديث»[1]، وتعارضهما واختلافهما لا يعني صراعاً يدفعُ فيه أحدهما الآخَرَ وإنّما يعني اختلافاً في تصوّر العقلانية التي يتمّ من خلالها تَمثُّل العالم وكذا المبادئ التي تقوم عليها تلك العقلانية؛ «فبالنسبة للتأويلية، أنْ تكون عقلانياً يعني أنْ تكونَ على استعدادٍ للامتناع عن الأخذ بالإبستيمولوجيا، أي الامتناع عن الاعتقاد بأنّه توجد مجموعةٌ خاصّة من المصطلحات يجب أن تَتَّبعها جميعُ التدخُّلات في المحادثة»[2]، ففي الإبستيمولوجيا يَتولّد المعلومُ من المعلوم بينما في التأويلية يَتولّد المعلوم من المجهول أيْ مِمّا لا يمكن تفسيره موضوعياً بشكل نهائيّ أو البرهنة عليه من خلال تحويله إلى معطيات قابلة للمعرفة عبر عَملٍ يَختزلُ الأبعاد المتعدّدة لما نَودّ معرفته إلى بُعدٍ واحد يمكن تثبيته في النسق العامّ للمعرفة بتوحيد المصطلحات وتركيز المعقولات في سلسلة منتظمة ومُرتّبة من الإبدالات (paradigmes) يؤدّي إتّباعها بالضرورة إلى الحصول على نتائج متطابقة. «فالتأويلية مقاربةٌ للمجهول أو اللاّمألوف (unfamiliar) بينما الإبستيمولوجيا هي مقاربةٌ للمعلوم أو المألوف (familiar)، الأُولى تَصفُ استقصاءنا في الفكر أمّا الثانية فتصفُ استقصاءنا في الطبيعة»[3]، وبناءً على هذا الاختلاف تَتميّز التأويلية عن المناهج الأخرى في العلوم الإنسانية التي تتّخذُ من الوضعية والموضوعية ركيزتين أساسيتين في تحصيل الحقيقة ومعرفة الموضوعات التي تدرسها بينما التأويلية ليست منهجاً وإنّما هي طريقةٌ لرَبط الذات بتجربتها الكُليّة في العالم.

ليست التأويلية «تقنية» مُبتكَرة من أجل تجهيز التأويل بأدواته المعرفية

1 - Gadamer, « Herméneutique et philosophie», op.cit, p.02.

2 - Richard Rorty, « Philosophy and the mirror of nature», Princeton University Press, New Jersey, US, 1980, p.318.

3 - Ibid. p.353.

للاشتغال على النصوص وجَعْلِها قابلة للقراءة والفهم فقط وإنّما هي إعادة ابتكار الحياة «الأصلية» التي تنشأ فيها النصوصُ، و«هكذا تتجلّى الظاهرةُ التأويلية، باعتبارها حالة خاصّة من حالات العلاقة العامّة بين فِعْل الفكر وفعل القول، حيث يتولّدُ من أُلفتهما الغامضة، احتجابُ اللّغة في الفكرة (..) وتلك إذن علاقةُ حياةٍ أصيلة ذات طابع تاريخي، حياة تتحقّق في الوسط اللّغوي»[1]، فالطريق إلى تلك الحياة الأصليّة طريقٌ أنطولوجيٌّ أكثر منه إبستيمولوجيّ لأنّ كلّ نَظَرٍ يقوم على الإمعان في تقعيد الأدوات والمناهج والتقنيات إنّما يُفسدُ أصالةَ تلك الحياة التي يَسكن إليها الفهمُ، وإدراك هذا «التهديد» الإبستيمولوجي هو مِن مَهَام الوعي التأويلي، وبما أنّ «التأويلية هي ما نحصل عليه عندما لا نكون إبستيمولوجيين»[2]، فإنّه و«في حالة هذا الوعي التأويلي، فإنّ مهمّتنا الأُولى هي التغلّب على الاختزال الإبستيمولوجي الذي تمّ من خلاله استيعابُ «علم التأويل» التقليدي في فكرة العلم الحديث»[3]، فقد مَثّلت هذه المهمّة نقطة تَحوُّلٍ داخل مَسارٍ مُتقارب ومتسارع للفلسفة الغربية المعاصرة، كما مَثّلت «استجابةً» فلسفية لجَرس الإنذار الذي قرَعَه هوسرل (Husserl) في مُؤلَّفه (أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية) حول ضرورة إصلاح الوعي والوعي الفلسفي بالخصوص وإعادة توجيهه نحو الأسئلة الجوهرية للمعنى والتاريخ في أفق عالَم المَعيش.

5- التأويل العربي الإسلامي: رؤية طوبولوجية

لقد جَنَحَ التأويلُ العربي المعاصر إلى جهة المفاضلات بين النصوص التراثية واعْتَبر بعضها أقربَ إلى العقلانية وأكثرَ قدرةً على فتْح آفاق التأويل وقَلْب المعادلات التقليدية في فهم النص الديني، فتَمَّ الإعلاءُ من شأن نصوص ابن رشد والغزالي (قبل كتابه المنقذ من الضلال) وخَفْضِ نصوصٍ أخرى إلى درجاتٍ لا ترقى إلى ذلك وقُسِّم العقل نفسه إلى مراتب، ومَهما كانت مبرّرات هذا الجُنوح فإنّه لا يمكن اعتبارُ التأويل بديلاً عن النص المؤوَّل نفسه، كما أنّ ذلك يتعارض مع مبدإ الإنصاف، روح كلّ القواعد التأويلية، الذي يفرض أن تُحسب الاستنتاجات على المؤوِّل وليس على المؤلِّف، كما يراهن على كمال الدلالات وكمال المؤلِّف.

1 - H. G. Gadamer, «Vérité et méthode», op.cit, p.411.

2 - Richard Rorty, op.cit, p.325.

3 - H. G. Gadamer, « Philosophical Hermeneutics », op.cit, p.7.

إنّ المرور من المقاربة التفاضلية، في التأويل العربي المعاصر، إلى المقاربة الطوبولوجية (Topologie: علمُ المكان الذي يفسّر كيفيةَ تَغيُّرِ شكْلِ المواد إلى شكلٍ جديد تماماً دون أن تفقد خصائصها الأساسية)، يعني بَسْطَ فراش الفهم على كلّ التضاريس الظاهرة من النص الديني ونصوص التراث الملحقة به، إذ إنّ هذا الفَرْش يكشف لوحده ما يظهر بذاته وما يُعطَى للفهم كذلك، الفَرْش المبثوث على ما يُسمّيه الغزالي بالغلاف؛ حيث يرى أنّ «ميزان القرآن للمعرفة روحانيٌّ، لكنْ يرتبط تعريفه في عالم الشهادة بغلاف، لذلك الغلاف التصاقٌ بالأجسام وإنْ لم يكن هو جسماً، فإنّ تعريف الغير في هذا العالم لا يمكن إلاّ بالمشافهة، وذلك بالأصوات والصوتُ جسماني، أو بالمكاتبة، وهي الرقوم، وهي أيضاً نقشٌ في وجه القرطاس، وهو جسم، هذا حُكم غلافه الذي يُعرض فيه، وأمّا هو في نفسه، فروحانيٌّ محضٌ لا علاقة له مع الأجسام»[1]، فالغلاف يمكنه أن يتمدّد في العبارة، مجازاً واستعارة، ويُغيّر شكله في الأمكنة التي يصل إليها وينحصر بحدودها ولكنّه يبقى محافظاً على بنيته الأساسية التي تَشكَّل منها.

إنّ وصول النصّ الديني إلى الفهم إنّما يكون بالوصول إلى الأماكن البعيدة في الوعي من خلال ما يُمثّل الدافعيةَ إلى التأويل نفسه أي تلك الخاصيّة التمثيلية للّغة، حيث «إنّ الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرّباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لَمَا أَغنت الشرائعُ البتّة فكيف يكون ظاهرُ الشرائع حجّةً في هذا الباب»[2]، فمهمّة التأويل إذن هي التغطيةُ الأنطولوجية للأماكن المُوصِلة إلى الفهم، على الأقل حسب مراتب الوجود الخمس التي أرشد إليها الغزالي «ذاتيٌّ وحسيٌّ، وخياليٌّ، وعقليٌّ، وشَبَهيٌّ»[3]، وذلك ما يجعل النصَّ يُغيّر شكله، داخل لغة التأويل، ليتمكّن من التمدّد في التاريخ فيُغطّي النتوءات التي تُنشئها الوقائعُ والأحوال المستجدّة فيه، وعليه فإنّه لا يمكن فهمُ النص الديني (القرآن) دون تأويل[4]، إذْ «ولمّا كان القرآنُ مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقروا إلى

1 - أبو حامد الغزالي، «القسطاس المستقيم»، تحقيق: فيكتور شلحت، دار المشرق، بيروت، ط2، 1983، ص.48.

2 - ابن سينا، «الأضحوية في المعاد»، تحقيق: حسن عاصي، نشر: شمس تبريزي، طهران، ط1، 1382ه، ص.103.

3 - أبو حامد الغزالي، «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج، دار المنهاج للنشر والتوزيع، بيروت، 2017، ص57.

4 - لِنَنظرْ في مثال الآية ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ﴾ (سورة الكهف، الآية 86) والتي وقعَ تأويلُها بين موقفين معاصرَيْن "متطرّفين" أحدهما يقع في حدّ التكذيب وذلك بحَمْل الوجود (في لفظ =

تَعلُّم طُرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقَر تَعلُّمُ ذلك إلى تحصيل علومٍ كثيرة من علم اللّغة والنحو وعلم أصول الفقه، فكان إيراد المتشابهات لأجْل هذه الفوائد الكثيرة، (..) وافتقر الناظرُ فيه إلى الاستعانة بدليل العقل وحينئذٍ يتخلّص عن ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال والبيّنة»[1]، فالتأويل يدفعُ إلى حيازة العلوم المُؤدّية إلى الفهم وهي بذلك علاماتٌ فضائية (مَعَالِم، JALONS, BALISES) تلعب دورَ الدليل إلى جهة الفهم التي تتجمّع فيها المصادر المختلفة لتَدفُّق الوعي.

إنّ الوَسَاطَة الطوبولوجية بين التأويل (النصُ مُتضمَّنٌ بالبداهة) وبين الفهم هي ما يُسمّى بـ«الدِراية» بوصفها طريقاً مُرشداً إلى الفهم، قال القرطبي في تفسيره للآية (ما كنتَ تدري ما الكتاب ولا الإيمان) (الشورى، الآية52): «أي لم تكن تَعرفُ الطريقَ إلى الإيمان»[2]، فالدِراية مكانٌ يَستشعرُ فيه الوعيُ طريقه إلى الفهم ومُحقّقاً مبدأ الإنصاف في التأويل، ولذلك رأى ابن سينا أنّ «مَن أُوتي الدِراية الحِكمية ونَزّه

وَجَدَها) على الوجود الحقيقي بما يتعارض مع حقائق العلم واعتبار ذلك "فضيحة فلكية للقرآن"؛ والآخر يقع في حدّ التصديق ولكن بالمزيد من الوجود واعتبار ذلك وجوداً فضائياً وليس أرضياً. والحالُ في تأويلها، بالاعتماد على خريطة الوجود التي وَضَعها الغزالي من جهة وعلى مبدإ الإنصاف التأويلي من جهة أخرى، أنّ ما رآه ذو القرنين هو وجودٌ حسيٌّ أيْ ("ما يتمثّل في القوّة الباصرة في العين ممّا لا وجود له خارج العين، فيكون موجوداً في الحسّ، ويختصّ به الحاسّ، ولا يشاركه غيره" (الغزالي، فيصل التفرقة، ص58))؛ فهو (أيْ شكل الغروب في العين الحمئة) موجودٌ في الحسّ لا في الخارج، كأنْ تغرب الشمسُ في البحر وغيره حسب ما يراه الناظر فيجده في حسّه على أنّه كذلك وهو ليس موجوداً بهذا الشكل في الخارج، ويقابله مثال الآية ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (سورة النور، الآية 39)، فالوجود هنا عقليٌّ أي ("أنْ يكون للشيء روحٌ وحقيقة ومعنى، فيتلقّى العقلُ مجرّدَ معناه، دون أن تثبت صورته في خيال أو حسّ أو خارج"، (الغزالي، فيصل التفرقة، ص60) باعتبار وجود الله في المكان الذي لم يجد فيه الماء من جهة ما يتلقّاه العقل من روح وحقيقة ومعنى هذا الوجود في القدرة على التوفية بالحساب والسرعة في المجازاة، وهو خلافُ النظرِ (فيما يسمّيه الغزالي الوجودَ الذاتيّ أيْ "الوجود الحقيقي الثابت خارج الحسّ والعقل، ولكن يأخذ عنه الحسّ والعقل صورةً، فيسمّى أخذه إدراكاً" (الغزالي، فيصل الفرقة، ص57)) - إلاّ إذا انعدم وجودُ الشيء نفسه في الخارج فيكون النظر وَهْماً وباطلاً كعدم وجود الماء من الأصل (يحسبه.. لم يجده شيئاً)- فالوجودَ الذاتيّ مستحيلٌ في حالة رؤية الله حقيقةً إذْ جاء في الآية ﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ (سورة الأعراف، الآية 143) فأثبت اللهُ لموسى وجوده بالتجلّي للجبل بأثر الوجود في المكان زيادةً على التجلّي بالكلام بأثر الوجود في السمع (الوجود العقلي)، ومَنعَ عنه الرؤية (الوجود الذاتيّ والوجود الحسّي)، فهو (أي موسى عليه السلام) لا يرى الله ولكنّه يجده في الزمان (لميقاتنا) وفي المكان (للجبل) وفي الخطاب مشافهةً ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (سورة النساء، الآية 164).

1 - فخر الدين الرازي، «التفسير الكبير ومفاتيح الغيب»، دار الفكر، بيروت، ط3، 1985، م4، ج7، ص185.

2 - القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن والمُبيِّن لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان»، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2006، ج18، ص ص: 509 - 510.

نفسه عن البدن إلى إنكار ما لا يستحسن ظاهراً وتهجين ما لا يستوضح الغرض المكنون فيه، صادفَ في الشريعة، إذا وردت على هذه الصورة، أحدَ عظائم شرائطها، ورأى ورودها على صورة صريح الحق، أو مثالٍ لا يُشاكلُ المألوفَ والمعروفَ، أعظمَ شرائط فسادها وخُلوّها عن التأييد السماوي»[1]، ففي التأويل نحن في مكانٍ يقع الفهمُ الحقيقي في أحد أطرافه (النهاية) وأمّا الوصول إليه فيعتمد على المَوضع الذي نكون فيه (المبدأ) من جهة، وعلى مَعالم الطريق المُوصِلة إليه من جهة أخرى، وكلاهما يحصل بالدِراية (الفلسفةُ أهمُّ الدرايات) على النحو الذي يتمّ فيه بَسْطُ العبارة على ما تقعُ عليه أنطولوجيّاً في المكان كيفما كان شكله، ولهذا لا يخلو التأويلُ من مغامرة واستكشاف.

خاتمة: (عصرٌ ثانٍ للتأويلية)

إنّ العصر التأويليّ، الذي بلغَ ذروته في ثمانينات القرن الماضي، لَيَقفُ اليوم أمام تحدٍّ كبير هو حالة الارتباك التي تُهيمن على علاقتنا بالعالم وتجليّاتها في السياسة والاجتماع والثقافة ممّا يعني أنّه ليس لدينا الأدواتُ الكافية للقبض على حاضرنا والسيطرة على فوضاه؛ ولذلك فإنّ ذاك العصر يكون قد انتهى في «الوضع المابعد حداثي» للمعرفة، بالمعنى الذي قدّمه ليوتارد Lyotard، وهو ما يُهيّئُ لبداية «عصرٍ ثانٍ» للتأويلية هو وضعيةٌ يتمُّ إعادةُ توجيه وَعْينا داخلها نحو المكان الذي تُستعاد فيه تجربةُ الحياة في معناها الأكثر أصالة.

لم تُشكّل التأويليةُ تخصُّصاً معرفياً مستقلاً، ويبدو أنّه من الصعب الوصول إلى ذلك، لكنَّ هذا ليس عائقاً أمام تجاوزها لمرحلة النقد، التي هيمن فيها «الإنسانُ العاقل والمتكلّم»، إلى مرحلة ابتكار الطُرق التي ينفذُ من خلالها «الإنسان المُؤوِّلُ» إلى عوالمَ يكون فيها وجودُه متفتّحاً فيما يُؤوِّله، أيْ مُثمراً شروطاً أنطولوجية مختلفة للفهم الذي نضعه قيد التنفيذ فيما نعيشه وتلك مهمّةٌ عُليا للتأويلية.

1 - ابن سينا، «الأضحوية في المعاد»، مرجع سابق، ص.106.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن سينا، «الأضحوية في المعاد»، تحقيق: حسن عاصي، نشر: شمس تبريزي، طهران، ط1382، 1.

- الرازي فخر الدين، «التفسير الكبير ومفاتيح الغيب»، دار الفكر، بيروت، ط3، 1985.

- الغزالي أبو حامد، «القسطاس المستقيم»، تحقيق: فيكتور شلحت، دار المشرق، بيروت، ط2، 1983.

- الغزالي أبو حامد، «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، تحقيق: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج، دار المنهاج للنشر والتوزيع، بيروت، 2017.

- القرطبي محمد، «الجامع لأحكام القرآن والمُبيِّن لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان»، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2006.

- Arrien (Sophie-Jan), Camilleri (Sylvain), « Le Jeune Heidegger (1909-1923); Herméneutique, phénoménologie, théologie », Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 2011.

- Deleuze (Gilles), Guattari (Félix), « Qu'est-ce que la philosophie? », Minuit, Paris, 2005.

- Fédier (François), Arjakovsky (Philippe), France-Lanrd (Hadrien), « Dictionnaire Martin Heidegger: vocabulaire polyphonique de sa pensée », Les éditions du CERF, Paris, 2013.

- Gadamer (Hans-Georg), « Herméneutique et philosophie », éd. Beauchesne, Paris, 1999.

- Gadamer (Hans-Georg), « Philosophical Hermeneutics », translated and edited by: David E. Linge, University of California Press, US, 1977.

- Gadamer (Hans-Georg), « Welt ohne Geschichte », in: « Truth and Historicity», Martinus Nijhoff, The Hogue, Netherlands, 1972.

- Gadamer (Hans-Georg), «L'Art de comprendre ; écrits I : Herméneutique et tradition philosophique », trad. Marianna Simon, éd. Aubier, Paris, 1982.

- Gadamer (Hans-Georg), «Vérité et Méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique », trad. Pierre Fruchon, Jean Grandin, Gilbert Merlion, Seuil, Paris, 1996.

- Greisch (Jean), « L'arbre de vie et l'arbre du savoir : les racines phénoménologiques de l'herméneutique Heideggérienne (1919-1923) », Les éditions CERF, Paris, 2000.

- Greisch (Jean), « Le Cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage Cartésien », J. Vrin, Paris, 2000.

- Grondin (Jean), « L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine », Librairie philosophique J . Vrin, paris, 1993.

- Grondin (Jean), « L'universalité de l'herméneutique », PUF, Paris, 1993.

- Habermas (Jürgen), « Logique des sciences sociales et autres essais », trad. Rainer Rochlitz, PUF, Paris, 1987.

- Heidegger (Martin), « Essais et Conférences », trad. André Préau, Gallimard, Paris, 1958.

- Heidegger (Martin), « Phénoménologie de l'intuition et de l'expression : théorie de la formation des concepts philosophiques », trad. Guillaume Fagniez, Gallimard, Paris, 2014.

- Laks (André), Neschke-Hentschke (Ada), « La naissance du paradigme herméneutique, de Kant et Schleiermacher à Dilthey », Presses Universitaires du Septentrion, 2008.

- Lyotard (Jean- François), « La condition postmoderne : rapport sur le savoir », les éditions de Minuit, Paris, 1979.

- Maldiney (Henri), «L'irréductible», in: Revue Époché, N°3, éd. Jerome Million, Grenoble, 1993.

- Nietzsche (Friedrich), « Fragments Posthumes : automne 1885- automne 1887 », trad. Julien Hervie, Gallimard, Paris, 1978.

- Nietzsche (Friedrich), « La Volonté de puissance, II », trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1995.

- Plumb (J.H), « The death of the past», ed. Palgrave, Macmillan, UK, 1969.

- Ricœur (Paul), « Cinq études herméneutiques », études Labor et Fides, Genève, 2013.

- Ricœur (Paul), «écrits et conférences2 : herméneutique », Seuil, Paris, 2010.

- Ricœur (Paul), «La mémoire, l'histoire, l'oubli », Seuil, Paris, 2000.

- Rorty (Richard), « Philosophy and the mirror of nature", Princeton University Press, New Jersey, US, 1980.

- Salanskis (Jean-Michel), « Herméneutique et Cognition », Presses Universitaires Septentrion, Lille, 2003.

- Skirbekk (Gunnar), « Rationalité et Modernité », L'Harmattan, Paris, 1993.

- Vattimo (Gianni), « The responsibility of the philosopher", trad. William Mcwaig, Columbia University Press, New York, 2010.

- Wachterhauser (Brice R.), « Hermeneutics and modern philosophy », State University of New York Press, 1986.

تأويليات الغريب

فتحي إنقزّو[1]

«ما عسى أن يكون مقدار تفكيرنا من الصدق إن لم نكن
لنفكر في جمع بالآخرين نبلغهم أفكارنا ويبلغوننا أفكارهم!»
(إيمانويل كانط)[2]

تمهيد: الآخر، ذلك الغريب

من بين ممكنات مناسبة كثيرة تحفل بها الفلسفة المعاصرة، قد لا يكون أنسب لمقاربة تجربة الغير، والآخر، مفرداً أو جمعاً، من حيث هو للنفس صنوٌ ونظيرٌ، من معنى الغربة والغريب. فالآخر قبل كل تعيين له بالفكر، أي بآليات الفصل والانتزاع والتجريد، هو «غريبٌ» في المقام الأول: غربة من هو غيرنا بالشخص وإن كان صديقًا، ومن هو ناءٍ عنّا وإن كان قريبا، أو ذا قربى، ثم غربة

1 - أستاذ التعليم العالي في الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سوسة – تونس.

2 - E. Kant, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensé ? », in : *Œuvres et lettres II,* Paris, Gallimard, 1985, p. 542 (AK VIII, 144).

من ينطق لساناً غير لساننا: البربري أو الأعجمي الذي لا سبيل إلى أن نفهم عنه ما يقول - من لا يتكلم لغتي[1]. ولكن من له في هذا الوضع، الذي لا فكاك لنا منه، قصب السبق والتقدم على غيره: هل هو الأنا على الغير (ديكارت، هوسرل)، أم هو وجه الآخر قبل كل أنا (ليفيناس)، أم لعلها الملازمة بين الأنا والأنت في مقام اللقاء والحوار (مارتن بوبر، فرانز روزنسفايغ)[2]، أم هي المداورة والتوسط والتماس الحيل الفلسفية لتناسب ممكن بين الطرفين (ريكور)؟ للفيلسوف إذاً أن يتخير من الأجوبة ما يشاءُ، ما كان منها في الحد الأقصى، أو ما كان في الوسط والبرزخ بين الحدود؛ أن ينطق بلسان الأنا أو بلسان الأنت، أو أن يتخيل ما بينهما من اللقاء، من مبادلة النظرة بالنظرة، دون كلام، وما يكون اتفاقاً بلا ميعاد، أو مصادفة كشأن ما يحدث عامة في الزمن اليومي للحياة، أو كما يترتب في الزمن الجدلي للفكر، بل في خطفة من الزمن، وومضة وبارقة تسنح فجأة ولا تتكرر كما يحدث لكبار الحكماء والمتصوفة والشعراء.

إن ما نقترحه للتأمل في هذا المقام هو استقصاء أوضاع ودلالات للغيرية في أفق «اللقاء»، أي في أفق من المبادلة (réciprocité) بين الفهم وسوء الفهم، بين الإمكان والامتناع، كما يظهر ذلك في سياق لم يكن رهانه، ولا مطلوبه، هو الغيرية، أو غيرية الغير، في المقام الأول، بالتقرير والاعتراف والإثبات، وإنما الإقبال عليها بسبيل التوسط والمداورة من خلال شكل حضورها الأقرب: اللغة. هو ضربٌ من اللقاء «غير مأمون» بين من يتوسل إلى الغير سبيل الفهم والتفهم، وإن كان شاقًّا وطويلاً، وبين من يرى فيه طيفاً أو شبحاً يسكن الذات، أو مجرد عنصر في لعبة مرايا مصنوعة بدورها من لعبة لغوية لامتناهية. هو اللقاء بين نظرتين، أو بين حاستين فلسفيتين، قد لا يجمع بينهما غير ما يجمع الأصدقاء الذين لا يملون في لقاءات يومهم من

---

1 - J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.

يراجع: عبد الفتاح كيليطو، **لن تتكلم لغتي**، بيروت، دار الطليعة 2002، ص. 100 - 109.

2 - إذا كانت أعمال هوسرل وليفيناس معلومة للقراء بهذا الخصوص، فإن أعمال نظرائهما المذكورين: مارتن بوبر وفرانز روزنسفايغ (وهما من معلمي ليفيناس ومصادره من الفلسفة اليهودية المعاصرة)، لا تزال غير مقروءة في السياق الفلسفي العربي إلا قليلاً:

M. Buber, *Je et tu*, Paris, Aubier, (1938) 2012 ; F. Rosensweig, *L'Etoile de la rédemption*, tr. A. Derczanski & J.-L. Schlegel, préface S. Moses, Paris, Seuil, 2003.

قـول نفـس الـشيء تقريبـاً[1]، أي مــن معـاودة مـا بينهــم مــن ســوء فهــم لا ينتهــي.

1- من فهم النفس إلى فهم الغير: تأويلياتُ الغريب

1.1. لاشـك أن التأويـل، أيـاً كان مطلوبـه، من العمليات التي تحـرج منطق المطابقة، مطابقـة الـشيء لذاتـه، أو مطابقتـه للعقـل، وأنـه، متـى اتفقنـا على اسـتغنائه عـن مطلب الحقيقـة الكلاسـيكي، وطلبـه للمعنـى بـدلا مـن ذلـك، بما يسـتوجبه مـن الكلفة والسـعي، تبـين لنـا أن للآخـر فيـه موقـع لا غنى عنـه: ففـي حـين اقتـصرت التأويليـات التقليدية على مهمـة فهـم النصـوص المكتوبة والمنطوقة ومـا يلزم لها من المناهج، عـلى نحو الإدراك الذي في مسـتطاع العقـل، كـما أقر ذلك أعـلام «التأويلية العامة» (دانهـاور، كلاوبرغ، خلادنيوس، مايـر...)، توسـع العمـل التأويـلي بالتدريج ليشـمل فهـم الأشـخاص والأفعـال، و«تجلياتهم الحيويـة» كـما قـال ديلتـاي، إلى حـد التعبير عـن فردانية وجودهـم وخصوصيتـه القصوى. إن الانتقـال من منظور «السـيمَائية العامـة» (caractéristique universelle)، أي المنظور الـكلي للحقيقـة وللمعقوليـة، وما يتطلبه ذلك مـن «أخلاقيات» تأويليـة بعينها -كالإنصاف والترفـق والإحسـان، مـن التـي تسربـت إلى التأويليات التحليليـة مثلاً[2]- إلى منظـور المعنى، الـذي هـو منـاط «الخطـاب الغريـب»، منـذ كانـط وشـلايرماخر، قـد أحـدث نقلـة بالغـة الخطـر والأهميـة في تاريـخ التأويليـة: فعنـد كانـط الـذي صـار إسـهامه في مسـألة الفهـم وتأصيلهـا غـير خـاف عـلى المؤرخـين[3]، يتبـين حضـور الآخـر هاجسـاً فلسـفياً حقيقيـاً، عـلى هيئـة لا شـأن لهـا بمـا يقتضيـه القـول العمـلي مثـلا، حيـث يكـون الآخـر طرفـاً في الواجب الأخلاقـي، وإنمـا عـلى جهة القول بما سـماه «العقل الغريـب» (fremde Vernunft)، الذي

---

1 - محـاكاة لعنـوان كتـاب شـهير لأمبرتـو إيكـو: **أن نقـول الـشيء نفسـه تقريبـاً**، ترجمـة أحمـد الصمعـي، بـيروت، المنظمـة العربيـة للترجمـة، 2012.

2 - راجـع في مختلـف هـذه المواقـف الكلاسـيكية وتجلياتهـا عنـد المعاصريـن: جـان غرايـش، **الكوجيتـو التأويـلي. التأويليـة الفلسـفية والإرث الديـكارتي**، ترجمـة فتحـي إنقـزو، بيروت-الربـاط: مؤمنـون بـلا حـدود للنـشر والتوزيـع، 2020، ص. 121 - 216. في أخلاقيـات التأويـل، راجـع: محمـد الحـيرش، **أخلاقيـات التأويـل: مـن أنطولوجيـا النـص إلى أنطولوجيـا الفهـم**، طنجـة، دار الفاصلـة للنـشر، 2019.

3 - نقصـد مؤرخـي التأويليـة لا مؤرخـي الفلسـفة طبعـاً الذيـن لا يقـرون بـدور كانـط كحلقـة أساسـية في نشـوء التأويليـة الحديثـة. راجـع التحليـلات الجيـدة لكريسـتيان برنـر في هـذا السـياق:

C. Berner, *Le détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Paris, Cerf, 2007, pp. 123-190.

نبه إلى أهميته وتفطن له باحثون مرموقون مثل يوزيف سيمون وفرانز شتيغماير[1]، حيث يضعه كانط بطريق الافتراض للتخلص من سابق الأحكام وتعديل وجهة النظر: «كنت في ما سبق أحسب الذهن الإنساني بوجه عام من وجهة نظري (Standpunkt) فحسب؛ واليوم فإني أضع نفسي مكان عقل غريب وخارج عني، وأعاين أحكامي وكذا أخفى دوافعها من وجهة نظر الغير.»[2] حينما يتحدث كانط عن هذا «العقل الغريب»، في هذا الموضع وفي بعض المواضع النادرة الأخرى[3]، فإنه لا يعني أن إدراكه متيسر كما يدرك المرء عقله هو، وإنما هو افتراضٌ يكون الإقبال عليه بما يدل عليه من العلامات، الأمر الذي لا يعني أن كانط يشتق من هذه المقابلة التناسبية بين العقلين إمكان الفهم كإمكان تأويلي، بل هو عنده دليلٌ على بطلان كل «نزعة أنانية منطقية» (die logische Egoisterei) (اصطلاحٌ وجده عند ماير Meier) هي آيةٌ على الجنون والتخريف الذي من شأن الرائين كما في نص 1766 الذي أحلنا إليه ضد إيمانويل سفيدنبورغ، حيث تظهر وساطة الغير ضرورية للتواصل، في نطاق «الاستعمال العمومي للعقل»، مادام الفكر ليس من جنس الحدس المباشر، وإنما هو محتاجٌ إلى «وجهة النظر»، أي إلى المداورة، حتى لا نقع فيما يقع فيه المحدّثون والمستنطقون من اعتقاد التواصل مع كائنات عليا من عالم آخر: «ذلك أنه بقصد التماس الصحة لأحكامنا بوجه عام وأيضاً لسلامة ذهننا، يكون من الأركان الضرورية ضرورة ذاتية أن نقيس ذهننا بذهن الآخرين، بدل أن نبقى منعزلين فرحين بما **لدينا**، وأن نصرح مع ذلك، انطلاقاً من تمثلنا الخاص، بأحكام **عمومية**»[4].

ولقد تصلح مثل هذه التصريحات، وغيرها[5]، لبناء فلسفة في الفهم عند كانط

1 - J. Simon & W. Stegmaier, *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998 ; J. Simon, *Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin – New Yorck, W. de Gruyter, 2003.

2 - E. Kant, « Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique », in : *Œuvres et lettres I*, Paris, Gallimard, 1980, p. 564 (AK II, 349).

3 - E. Kant, « Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie », in : *Œuvres et lettres II*, Paris, Gallimard, 1985, p. 590 (AK VIII, 182) ; *Anthropologie du point de vue pragmatique*, in : *Œuvres et lettres III*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 1018, 1020 (AK VII, 200, 202).

4 - E. Kant, *Anthropologie*, op. cit., p. 1036 (AK VII, 219).

5 - Cf. E. Kant, « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensé ? », in : *Œuvres et lettres II*, p. 542 (AK VIII, 144).

اعتماداً على افتراض تبادل المواقع بين الأنا والآخر، أو بين عقلي و«العقل الغريب»، وتمتين الموقف الذي يأخذ بالدور الرئيس لكانط في تأسيس التأويلية الحديثة[1]: «إن كانط لا يعتقد أن "الـ"عقل يستثير لدى الناس جميعاً عن مفترضات الفهم. فعلى خلاف مقالات "الفلسفة التحليلية في اللغة" لأجل تحليل استعمال "معتاد" للغة يتعين أن يضمن إلزاماً (Verbindlichkeit) كليًّا بين أشخاص مختلفين، يقتضي مفهوم "العقل الغريب" تجويزاً لمختلف محاولات الفهم، وتعهداً بالمعارف الشخصيّة بوصفها فعلاً شخصيًّا للـ"تّصديق" والاضطلاع شخصيًّا بمسؤوليّة هذه التّعبيرات ضمن أعمال وأحكام. بهذا التقدير، يدعو خطاب "عقل غريب" إلى مجاوزة التقيّد الذي يميز فلسفةً في المعرفة نظريةً خالصةً نحو المفهوم الأخلاقي **لاحترام** الشخصية بما لها من الاستعداد الخصوصي أو، كما قال كانط، بما لها من "حال" خصوصية تحدد "أفقها"»[2].

وليس غرضنا في هذا المقام أن نسترسل في بسط العناصر التي ابتنى بها كانط في أعماله فلسفة في التواصل، أو في «الجماعة التواصلية» بالاصطلاح المعاصر (هابرماس، آبل)، وفي «الحس المشترك»[3] و«الفضاء العمومي» (حنا آرنت)... وغير ذلك مما يجد امتداداً طبيعياً له في النصوص السياسية والأنتربولوجية المتأخرة، وإنما أن نبين أن «التفكير تعويل على النفس» (Selbstdenken) في زمن التنوير، ثم في بواكير الرومنطيقية، مع شلايرماخر والأخوين شليغل ونوفاليس بوجه خاص، غير منفصل عن مقتضى الغير حضوراً ومشاركة في الفهم، أي في «تفلسف مشترك» (-Sym philosophein) هو في الوقت نفسه إنصاتٌ إلى الغير وحوارٌ: «الإنصات المتأني لكل الشهود والأطراف» كما صرح بذلك الشاب شلايرماخر في رسالة إلى والده[4]؛ و«الحوار

---

1 - H.-G. Gadamer, « Kant et l'herméneutique philosophique », in : *L'art de comprendre. Ecrits II : Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, pp. 69-80.

هـ- غ. غادامير، «كانط والمنعطف التأويلي (1975)»، ضمن: **طرق هيدغر**، ترجمة حسن ناظم -علي حاكم صالح، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007، ص. 133 - 152

2 - J. Simon, « Kant, la compréhension et la langue de la philosophie », in : C. Berner & F. Capeilleres (éds.), *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Presses Universitaires du Septentrions, 2007, pp. 235-246, ici p. 241-242.

3 - كانط، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص. 214 - 218.

4 - من رسالة شلايرماخر إلى والده عام 1789: =

الـذي هـو نحـن» (Seit an Gespräch wir sind) كـما قـال هولدرلـين في بيـت شـهير[1]... بذلـك صـارت الدعـوة الكانطيـة، في السـياق المشـار إليـه، إلى «الاحتـكاك بالغـير»، أو إلى «القيـام مقامـه»، بغـرض التعديـل المسـتمر للـرأي وللحكـم، قاعـدةً تأويليّـةً يكـون بمقتضاهـا «كل فهـم لخطـاب غريـب» (alles Verstehen fremder Rede) هـو موضـوع الجهـد الهرمينوطيقـي في مختلـف مراتبـه كـما جـاء في محـاضرات شـلايرماخر لعـام 1829 «حـول مفهـوم التأويليـة»[2]، وكأن الغـير قـد تحـول إلى كيـان ماثـل بـإزاء الـذات، بعـد أن كان مجـرد تجربـة اصطناعيـة بالفكـر، أو افـتراض توهمـي، ولـو كلـف ذلـك أن تقـوم التأويليـة برمتهـا عـلى «عـدم فهـم» هـذا الخطـاب، وعـلى احتـمال «غربتـه» كـما هـي، سـواء عندهـا أن انطـوت عـلى معنـى ممكـن أم انغلقـت دون كشـفه: «في أيمـا موضـع، ولـدى التعبـير عـن الأفـكار بواسـطة الخطـاب، يكـون ثمـة لأحـد مـا يـدرك شـيئاً غريبـاً، مسـألة لا سـبيل إلى حلهـا إلا اعتـماداً عـلى نظريتنـا، وذلـك بالطبـع دومـاً وبقـدر مـا يكـون مـن قبـلُ بينـه وبـين الـذي يتكلـم شيءٌ مّـا مشـتركٌ بينهـما.»[3] يخـرج الفهـم بالنفـس، عـلى معنـى الـذات القائمـة بالتأويـل، مـن حـدود عالمهـا، أي مـن تعلقهـا الأصـلي الأفلاطـوني بمـا يشـابهها، إلى عـالم «الغريـب»، الـذي ليـس ينبغـي أن يختـزل في «اللسـان الأجنبـي»[4]، كـما نفعـل عـادة حينـما يطـول بالمـرء إلـف لسـانه؛ وإنمـا الغريـب يتخلـل الخطـاب، والشـعور، ويسـتحق التقديـر والاحـترام، وهـو أيضـاً الدافـع للتواصـل كـما في المحـاضرة الأكاديميـة حـول الترجمـة لعـام 1813[5]. إن الغريـب إذاً هـو هـذا الغـير الـذي لا يحـل في شـخص آخـر فحسـب، تجسـيداً للمقابلـة بـين الأنـا والأنـت، وإنمـا هـو مبثـوثٌ مـن قبـلُ في اللغـة التـي نتحدثهـا كل يـوم، وفي الأحاديـث المعمولـة بـروح وفكـر، مـن التـي هـي ذات معنـى يسـتحق الفهـم، إلى غايـة المراتـب العليـا للنصـوص التـي

L. Jonas & W. Dilthey (eds), *Aus Schleiermachers Leben in Briefen I*, G. Reimer, 1858, p. 78 : « ...*das geduldige Abhören aller Zeugen und aller Parteien.* »

1 - Cf. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « der Rhein »*, WS 1934-35, GA 39, éd. S. Ziegler, 1980, pp. 69-70 ; cf. J. Greisch, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Beauchesne, pp. 369-376.

2 - F. Schleiermacher, *Herméneutique*, tr. C. Berner, Paris, Cerf/PUL, 1987, p. 156.

3 - *Ibid.*, p. 161.

4 - *Ibid.*, p. 33.

5 - F. Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire et autre texte*, tr. A. Bermann, Paris, Seuil, 1999, pp. 29-93.

تتطلب قواعد صناعية معلومة لفهمها وتأويلها[1].

على أن نكتة الإشكال هاهنا إنما هي في التفاوت بين طلب الكلية للهرمينوطيقا بوصفها فنًّا للفهم، وبوصفها من جنس الفكر، وبين قيامها على ذات فردية في كل الأحوال، ولا سيما من جهة حلول هذه الذات في شخصية المؤلف، ومحاولة سبر أغوارها والتوغل في عالمها، أي ما لها من «اقتناع»، أو من «قرار أصلي»، بناء عليه يقول ما يريد قوله[2]. ولئن كان مؤسس التأويلية قد وجد الحل في اللغة، من حيث هي واسطة بين هذين الطرفين، أي بين الكلية والفردانية، وتردد بين الجدلية والأخلاق لبيان عمل هذا العنصر الفردي، الذي لا سبيل إلى قوله، في نسيج اللغة والفكر، وصيرورته في مساق الماهية الكلية للفكر، فإنه بقي مقيداً بالأنموذج الرومنطيقي للتجربة الحدسية الشهودية التي تتخطى مجرد القواعد الصناعية لفن الفهم لتتصل بعملية «استرداد» (Aneignung) للخطاب ولصاحبه في نفس المؤول وعقله، أي باستيعاب لغربته، التي هي الآية الكبرى على غيريته الجذرية، في منطق الفكر وجدليته. ثمة في هذه المحاولة التأسيسية الجريئة ضرب من التوازن العسير بين مسعى «الفهم التام» الذي هو مناط «الروح المفكر الذي يكتشف نفسه شيئاً فشيئاً»[3]، وبين مسعى التواصل والاجتماع والاشتراك في أفق ينطوي على حضور الغير بالضرورة، حيث يعمل هذا الروح على فهم تعبيراته المختلفة، هو أفقٌ من الجمع اللغوي.

فلذلك تبدو اللغة موطن الغربة بامتياز، ويكون تداركها بالفهم والتأويل وإعادة بناء مقاصد الغير، من أقاويل منطوقة ذات شأن، أو مكتوبات تشكل فيها فكر، من آكد المهام في الحياة اليومية للناس، وما بينهم من المعاملات والمعاشرات، وفي الحياة العقلية والروحية وما تقتضيه من المداومة على الفكرة بالاستحضار والاسترداد. وأما الآيات على ذلك فما نجد في نصوص التأويلية الرومنطيقية عامة

---

1 - راجع في مختلف هذه المشكلات مقالنا: «من الفيلولوجيا إلى الهرمينوطيقا: شلايرماخر والمناظرة مع آست وفولف في محاضرات 1829»، ضمن: محمد الحيرش - صابر مولاي أحمد (تحرير)، **التأويليات وعلوم النص**، تطوان، منشورات باب الحكمة، 2019، ص. 153 - 178.

2 - Schleiermacher, *Herméneutique*, pp. 12, 198.

3 - *Ibid*., p. 172.

من التقدير الأعلى للحوار، والأحاديث مع النفس ومع الغير، في مؤانسة مستمرة لا تنتهي كأنما الأرض بأسرها تتحدث، والأشياء تنطق، والطير وسائر الحيوان يخاطب البشر، ويتوصل بمقاصدهم، على حالة هي أشبه ببدء الخليقة لا حجاب يمنع المواصلات بين العوالم والأكوان: «وإذا صح هذا الاتصال والتشابك، وهذه الحبائل والربط، صح التأثير من العلوي، وقبول التأثير من السفلي، بالمواصلات الشعاعية، والمناسبات الشكلية، والأحوال الخفية والجلية...» كما قال أبو حيان[1] في معنى لا يبعد عن باطنية المحدثين التي تعكسها «موسوعاتهم» و«مقابساتهم»، و«شذراتهم»، و«فصوص حكمهم»، ومختلف أنماط كتابتهم بوجه عام -كما عند نوفاليس وشليغل وغوته وشلايرماخر مثلاً- تتردد بين الإيضاح والإبهام، بين الكلي والجزئي، بين الاستعارة والمفهوم... ولذلك أيضاً يحتجب وراء الأسلوب الشذري في الكتابة، ووراء فتنة الخصوصي والجزئي والفردي، ضربٌ من غمرة حماسية تدفع بهذا النمط من المفكرين إلى التواصل، وإلى الحوار؛ وتُحدث فيهم ما سماه شلايرماخر في نص 1813 «النزوع إلى الترجمة» (die Neigung zum Übersetzen)[2]، بوصفه الحس الأعلى بجوهرية اللغة، أي بوحدتها وراء أشتات من الألسنة الكبرى، واللهجات الخاصة، واللكنات المحلية. كأننا نحيا تحت رحمة بابل[3]، وكأننا من بعد بابل لا خيار لنا إلا أن نترجم[4]، أن تكون حياتنا هجرات متصلة بين الألسنة وأسفاراً...

1.2. أن تكون الترجمة من جنس التأويل، منذ شلايرماخر وهامان[5] إلى حد هايدغر وشتاينر، كائناً ما كان ضرب المشاكلة بينهما، فذلك ما يجعل منها محنة حقيقية، «محنة الغريب» كما سماها أنطوان برمان[6]: فالذي بينهما هو «المفرد» الذي يتعين إدراك حقيقته، أو استدراكها في النفس، نفس المؤول أو نفس الترجمان، أو في اللغة، على نحو الاستنقاذ المستمر للامعقوليتها. ذلك أنه لما كان «كل واحد

---

1 - أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، بيروت، دار الآداب، 1990، ص. 64.

2 - *Des différentes méthodes du traduire*, p. 57.

3 - F. Marty, *La bénédiction de Babel. Vérité et communication*, Paris, Cerf, 1990.

4 - G. Steiner, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, Paris, Albin Michel, 1998.

5 - Hamann, « Aesthtica in nuce », *Mesures*, N. 1 (1939), pp. 33-59 (tr. H. Corbin) ; *Writings on Philosophy and Language*, tr. K. Haynes, Cambridge, Cambridge UP, 2007, pp. 60-95.

6 - A. Bermann, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984.

هـو غـيرٌ بالنظـر إلى غـيره»[1]، في مبادلـة للمواقـع لامتناهيـة، كانـت اللغـات والألسـنة لا ينحـل بعضهـا في بعـض مهـما بلغـت النقلـة مـن إحداهـا إلى الأخـرى مـن الجـودة والإتقـان[2]. إن «لامعقوليـة» اللغـات بالنظـر إلى بعضهـا بعضـاً، هـي التـي تسـتبقي هـذا العنـصر الغريـب، الـذي يجعـل الترجمـة، واللغـة برمتهـا، كأنهـا تجربـة تخـرج بهـا الـذات عـن طورهـا: فـلا يجـوز حينئـذ أن تدعـي أي لغـة تفوقـاً عـلى نظيراتهـا مـن اللغـات الأخـرى، لـدى شـعوب «مـن التـي يُزيِّـنُ لهـا أن الربّـات (Musen) مقيمـة في لغتهـا فقـط، وأن كل لغـة غيرهـا لا تعـدو أن تكـون غـير لكنـة أعجميـة (barbarisches Gestön)»؛ كـما «لا يحـق لأي شـعب، اليـوم وقبلـه، أن يحـصر نفسـه في لسـانه؛ بـل يجـب عـلى الشـعوب كافـة، كل عـلى قـدر طاقتـه، أن تكـون في جمـع بغيرهـا»؛ وأن ذلـك، في نهايـة المطـاف، «يلـزم ألا يكـون بـأي وجـه حاصـلاً عـن التـلاشي التدريجـي للألسـنة في لسـان واحـد سـيخرج مـن هـذا الـصراع منتـصراً لا محالـة.»[3] عـلى خـلاف بنيامـين، الـذي ينهـل مـن الـتراث القبـالي اليهـودي في نـص 1923 تحديـداً حـول «رسـالة الترجـمان»، لا يؤمـن شـلايرماخر ولفيـف مـن معاصريـه مـن حلقـة الرومنطيقيـة الأولى، بـأن وراء الترجمـة، أي وراء اختـلاف الألسـنة، ثمـة «لسـان أصـلي» (Ursprache) يحمـل هـذا الاختـلاف بعـض الأمـارات عنـه، وأن عمـل الترجـمان الحـق لمـا كان غـير معنـي بالقـارئ ولا يخاطبـه، ولا بـأي «تبليـغ» أو «تواصـل»، أو «نقـل» (وذلـك كلـه مـن سـمات «الترجمـة الرديئـة»)، أي غـير مفـترض لوجـود الغـير أصـلا، في بـدء الأمـر وفي آخـره، تقـرر «أن غائيـة الترجمـة، في نهايـة المطـاف، [إنمـا] شـأنها التعبـير عـما بـين اللغـات مـن صـلات القـرب الحميـم»؛ بـل إن «الصلـة الأقـرب بـين اللغـات [هـي] صلـة التقـاء طريـف، الأمـر فيهـا أن اللغـات لا يَغْـرُبُ بعضهـا عـن بعـض، وإنمـا هـي، مـن قبـل وبغـض النظـر عـن كافـة العلاقـات التاريخيـة، ذات قرابـة فيـما تريـد قولـه.»[4] ولعلـه لذلـك لا تفـضي مسـألة الترجمـة عنـد بنيامـين إلى أيّ أفـق تأويـلي، مثلـما هـو الحـال مـع شـلايرماخر، أو مـع مفكريـن أقـرب إلى منزعـه الباطنـي مثـل هامـان، حيـث يصـير عنـصر الغربـة الـذي

1 - Schleiermacher, *Dialectique*, tr. C. Berner & D. Thouard, Paris, Cerf, 2004, p. 85.

2 - F. Schleiermacher, *Le statut de la théologie. Bref exposé*, tr. B. Kaemp, Paris, Cerf, 1994, 126, p. 58.

3 - ف. شـلايرماخر، «في فكـرة لايبنتـس غـير المكتملـة بعـد عـن لغـة فلسـفية كليـة»، **تأويليـات**، العـدد 1 (2018)، ص.140 - 141 (ترجمـة فتحـي إنقـزّو).

4 - فالتر بنيامين، «رسالة الترجمان»، **العربية والترجمة**، العدد 26 (2016)، ص. 197 - 208.

أنكره مقوّماً جوهرياً، لا لقيام اللغة واستمرارها عند جماعة بعينها فحسب، وإنما لاختلاف اللغات أصلاً؛ وأن هذه الغربة إنما هي في مبدإ هذا «النزوع» الذي أشرنا إليه، والذي يحرك النفوس والعقول إلى ترجمة ما يصنع الآخرون من النصوص والأعمال: «إن الذي يبلغ فن الفهم هذا [المتعلق بالإبداعات التي يجود بها لسان أجنبي وبعيد] بأكثر الجهود حماساً في ميدان اللسان، بواسطة دراية محكمة بكامل الحياة التاريخية للشعب والاستحضار الحي للآثار ولمبدعيها، هو بعينه، **وهو** فقط، يمكن له أن يشعر بالرغبة في أن يفتح لمعاصريه ولبني وطنه مثل هذا الفهم لأمّهات أعمال الفن والعلم.»[1]

1.3. بالقياس إلى المحاولات الفلسفية الكبرى لتدبير الآخر/الغريب، والآخر المختلف عن الذات (من فيشته وهيغل إلى هوسرل وليفيناس)، تبقى محاولة ديلتاي ذات دلالة تأويلية لا يمكن تجاهلها: فهي تقع في موضع الربط بين حلقة السابقين من الزمن الرومنطيقي، وحلقة المعاصرين الذين رسم لهم أفقاً لانهائيًّا من الممكنات. ففي نص 1900: «نشأة الهرمينوطيقا»، نجد أن «الفرد» (Individuum) و«الفردانية» (Individualität)، وكذلك «الأشكال الكبرى للوجود البشري الفردي»، هي مناط «معرفة علمية»[2]، لا مجرد تجربة حدسية غامضة؛ وأن المفرد هو الذي يتيح لنا الإقبال على الغير من حيث هو «غريب»: «ففعلنا يفترض دوماً فهماً لأشخاص آخرين؛ وإن قسماً لا يستهان به من سعادة الإنسان إنما يتأتى من استشعار أحوال نفسية غريبة»؛ ليضيف بعد ذلك: «... إن التجربة الباطنية، التي أدرك بها أحوالي الذاتية، ليس في مقدورها وحدها أن تجعل لي وعياً بفرديتي الخاصة. فإنه لدى مقارنة إنيتي (*Selbst*) بالآخرين، تحصل لي تجربة بما هو فرديٌّ في نفسي؛ حينها فقط أعي ما هو في كياني الأخص مباينٌ للغير، ولم يكن غوته لينطق بغير الحق حينما قال إن هذه التجربة المهمة من بين تجاربنا جميعاً شديدة العسر وإن ما يخطر ببالنا عن مقدار قوتنا وطبيعتها وحدودها يبقى منقوصاً على الدوام. أما الكيان الغريب فلا يعطى إلينا ابتداءً إلا من خارج، من وقائع الحس والإشارات، والأصوات، والأفعال. ففي سيرورة إعادة البناء (Nachbildung) فقط، تلك التي

1 - *Des différentes méthodes du traduire*, pp. 44-45.

2 - فلهلم ديلتاي، «نشأة الهرمينوطيقا»، **تأويليات**، العدد 2 (خريف 2018)، ص. 150.

تتعلـق ببعـض العلامـات التـي تقـع تحـت طائلـة حواسـنا، يتـم الإقبـال عـلى الباطـن. كل شيء: مـن المـادة، والبنيـة، وأكـثر السـمات فرديّـةً، يتعـين نقلـه مـن عنفـوان حياتنـا (Lebendigkeit) بالـذات.»[1] ولذلـك جعـل ديلتـاي «الفهـم» عـلى وتيرتـين: إدراك الباطـن «انطلاقـاً مـن علامـات معطـاة إلينـا مـن الخـارج بطريـق الحـس»؛ و«تصـور (Auffassen) حالاتنـا الخاصـة»، وذلـك بالتـوازي والتـوازن بينهـما؛ فـإذا كان الباطـن هـو المنطلـق -أي «المعيـش النفـسي»- فإنـه لا يسـتغني عـن الخـارج، أي عـن التـزود بالحـس وتلقـي الأنبـاء منـه، وحتـى في حالـة عـدم فهـم الـذات لذاتهـا، فالقصـد منـه «أن مـن تجليـات نفـسي التـي هـي منخرطـةٌ في عـالم الحـس مـا يبـدو أنـه آت مـن غريـب، وأني غـير قـادر عـلى أن أتأوّلـه مـن حيـث هـو كذلـك، أو في الحالـة الثانيـة، أني صرت إلى شـأن أراه كأنـه غريـبٌ.»[2] وهـذا الإشـكال كان ديلتـاي قـد أشـار إليـه في دروس مبكـرة ألقاهـا عـام 1867 - 1868 حينـما تسـاءل: «مـا معنـى أن نفهـم شـيئاً مّـا؟»؛ أو «مـا معنـى ألا أفهـم نفـسي؟»[3] ولعـل الجـواب عـن مثـل هـذه الأسـئلة مـن الأمـور التـي لا يوفرهـا فـن التأويـل بالـضرورة، وإنمـا هـي مـن علـم النفـس في المقـام الأول: «حينـما لا أفهـم شـخصاً آخـر، فـإني أعجـز عـن إعـادة معايشـة حالـة الغـير في نفـسي. هكـذا يكـون كل فهـم منطويـاً عـلى إعـادة بنـاء في نفـسي»، ومـن التي يجـود بها «سـير الخيـال» (Vorgang der Phantasie) لا «الفكـر المجـرد»، أي «سـير الحـدس» (Vorgang der Anschauung)... كل ذلـك مـن سـبل تـدارك غيريـة الغـير، أو غربتـه، في النفـس، وأن هـذه الغربـة لا منـاص منهـا إن شـئنا تفهـم الآخريـن، ومعايشـة تجاربهـم وتعبيراتهـم في أنفسـنا، بـل تـدارك هـذه الغربـة في صلـب كيـان النفـس ذاتهـا فـلا تـكاد تفهـم نفسـها أحيانـاً، الأمـر الـذي جعـل ديلتـاي يتحـدى تيرانتيـوس دون أن يسـميه حـين يقـول: «إنـه مـن قبيـل الوهـم أن نقـول إن لا شيء مـما هـو بـشري غريـب عنـي»[4]. في نـص متأخـر عنوانـه:

---

1 - المرجع المذكور، ص. 151.

2 - المرجع المذكور، ص. 151 - 152.

3 - W. Dilthey, *Logik und System der philosophischen Wissenschaften*, GS XX, p. 100 ; « On Understanding and Hermeneutics : Student Lecture Notes (1867-68) », in : *Hermeneutics and the Study of History*, Selected Works, Vol. IV, R. Makkreel & F. Rodi (eds.), Princeton New Jersey, Princeton UP, 1996, p. 229.

4 - المرجع المذكور. والمقصود قول تيرانتيوس (Terentius) الشهير: « *Nihil humani est me alienum* »

«فهـم الأشـخاص الآخريـن وتعابيرهـم الحيويـة»[1]، يضـع ديلتـاي «الفهـم والتأويـل» (Verstehen und Deutung) في عـداد مقومـات المنهـج الـذي يخـص «علـوم الـروح»: «عـلى قاعـدة التجربـة المعيشـة وفهـم النفـس، وفي التفاعـل المسـتمر بـين الاثنين، يتشـكل فهـم التعبـيرات [=التجليـات Äusserungen] والأشـخاص الغربـاء. حيـث لا يتعلـق الأمـر هاهنـا ببنـاء منطقـي ولا بتحليـل نفسـاني، وإنمـا بتحليـل ضمـن أفـق نظـري معـرفي. يعـود الأمـر إلى إسـهام فهـم الآخـر في العلـم التاريخـي.»[2] كتبـت هـذه الأسـطر في سـياق تحريـر الكتـاب الأخـير: **إقامـة العـالم التاريخـي في علـوم الـروح**[3]، أي في سـياق صـارت فيـه مسـألة الفهـم عنوانـاً عـلى عـالم بأكملـه: «عـالم الـروح»، «الـروح الموضوعـي»، الـذي هـو «الوسـط الـذي يتـم فيـه فهـم الأشـخاص الآخريـن وتعابيرهـم الحيويـة»[4]؛ وهـو شـبكة مـن العلائـق والروابـط التـي يتشـكل منهـا المعنـى في مسـاقات أصليـة منبعهـا الـذوات المفـردة ومـا لهـا مـن روابـط بالغـير والسـياق، يحركهـا «النـزوع إلى الفهـم» في هـذا العنـصر الروحـي الـذي يخـترق الحيـاة: «هكـذا عـلى تخـوم النظـر والعمـل، ينفتـح مـدار تنكشـف فيـه الحيـاة في غياباتهـا، لا يبلغهـا العيـان، ولا التأمـل، ولا النظريـة»[5].

2- الوسائط والأدوار: نحو «هرمسية» محدثة

في صيغـة مكثفـة بالغـة الدلالـة، أشـار الباحـث المرمـوق ريتشـارد كـيرني، مـن تلامـذة ريكـور اللامعـين، إلى مـا يجمعـه بشريكـه في التلمـذة، جـان غرايـش، مـن تصـور للتأويليـة مركـزه «كيفيـة "العبـور" مـن الـذات إلى الغـير، مـن المحايثـة إلى التعـالي»، وأن «مهمـة التأويليـة هـي فهـم ‹الغيريـة›»[6] فهـماً أنموذجـه الخالـد هـو الإلـه هرمـس «رب المسـافرين، والمترجمـين، والديبلوماسـيين، واللصـوص»، أي رمـز الوسـاطات والمبـادلات

1 - W. Dilthey, GS VII, 205-219 ; « La compréhension d'autres personnes et de leurs extériorisations vitales », in : *La vie historique*, tr. C. Berner & J.-C. Gens, Presses Universitaires du Septentrion, 2014, pp. 32-50

2 - *Ibid.*, pp. 32-33.

3 - فلهلـم ديلتـاي، **إقامـة العـالم التاريخـي في علـوم الـروح**، ترجمـة فتحـي إنقـزّو، مراجعـة محمـد محجـوب، تونـس، المركـز الوطنـي للترجمـة، 2015.

4 - *La vie historique*, p. 36.

5 - *Ibid.*, p. 35.

6 - R. Kearney, « Vers une herméneutique diacritique du passage : en dialogue avec Jean Greisch », in : *Le souci du passage. Mélange offert à Jean Greisch*, Textes réunis par Ph. Capelle, G. Hébert, M.-D. Popelard, Paris, Cerf, 2004, pp. 23-40, ici, p. 23.

بأنواعها، وحافظ «المعابر السرية»: «هذه الوظائف كلها توحي بأن هرمس، الذي يتحرك على تخوم فضاءات كثيرة متباينة، يقوم أيضاً على اللقاءات، التي هي مشكلة وشاقة بلا شك، والتي هي لهذا السبب بالذات عظيمة الفائدة، تلك الجامعة بين الخاص والغريب»[1]؛ وطريقته الأقرب هي «التوسط الجدلي (غير الهيغلي) بين الفوارق»[2]، وأن هذا «التوسط» هو «عبور» يجوز بين الأقاصي ويجاوزها، ولذلك سميت هذه التأويلية «بينية» ('dia-herméneutique')، واتخذت لها وجهة «إيتيرولوجية» حاسمة. وأما الفارق بينها وبين التأويليات الرومنطيقية والراديكالية، فيرجع إلى أن غرض التأويل الفلسفي عند أعلامه الكبار -شلايرماخر وديلتاي وغادامر- لا يخرج عن «التوحيد بين وعي الذات ووعي الآخر»، والذي يدل عليه مصطلح «الاسترداد» (Aneignung) الذي يعني ضرباً من الاتحاد دلت عليه أعمال هؤلاء المنظرين في سياقات ذات أبعاد لاهوتية وتاريخية وفلسفية بلغت أقصى مداها مع فكرة «انصهار الآفاق» (Horizontverschmelzung) عند غادامر. وأما الراديكاليون -شأن جون كابيتو المتأثر بدريدا، وبلانشو، وليوتار- فموقفهم قائم على بطلان أنموذج «الاسترداد» الرومنطيقي «تأكيداً للطبيعة غير القابلة للتوسيط و"الجليلة" ('sublime') للغيرية»، في منحى ليفيناسي يقر بعدم التناظر (dyssimétrie) بين الذات والآخر[3].

بين هؤلاء وأولئك تقف التأويلية البينية في مقام برزخي أوسط هو «طريق ثالث»، أو «طريق وسطى (*metaxu*)» بين تأويليات الصداقة والجمع وتوحد الأضداد، وبين تأويليات أخروية قيامية تضع كل شيء موضع التأجيل والانتظار، وتقر

1 - J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Millon, 2000, p. 10, in : R. Kearney, *op. cit.*, p. 24.

قال غرايش في المعنى نفسه: «وفي تقديري أن كل "شوق للفهم"، يضعنا إلى اليوم قبالة جدلية الخاص والغريب، التنائي والاسترداد، التي يمثلها الزوج هرمس وهستيا. إن نكتة الإشكال برمتها، فن الفهم برمته، إنما هو العثور على اعتدال بين فرط الألفة الذي يستبعد تجربة الغريب، وفرط الغُربة الذي يقلب الهرمينوطيقا إلى هُرمسيّة» **الكوجيتو التأويلي**، مرجع مذكور، ص. 224.

2 - J. Greisch, *L'arbre de la vie et l'arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000, p. 73 ; in : R. Kearney, *op. cit.*, p. 24.

3 - *Ibid.*, pp. 25-26 ; cf. J. de Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington & Indianapolis, Indiana UP, 1987.

بسبق الاختلاف والتفاوت بلا حد ولا نهاية. وأما الغرض الرئيس لهذه التأويلية، من وراء الإفراط «الإيغولوجي» الذي يكرس هيمنة الذات عينها على الآخر، والتفريط «الإيتيرولوجي» الذي يعكس بمنطقه التفكيكي هذه الهيمنة بمبالغات ظاهرة للعيان، فهو أن تكون «أكثر احتفاء بالغرباء، والآلهة والمسوخ، دون أن تقع في التصوف أو في الجنون.»[1] ما تدعو إليه هذه التأويلية لا صلة له بالخوف من الغريب، المتأصل في النفوس منذ أزمنة عتيقة، وإنما هي تطرح السؤال: «من» هو الغريب الذي يتهددنا بمجيئه من بعيد؟ ولذلك، فإن «تأويلية للغريب» -بحسب عبارة كان قد استعملها هانز روبرت ياوس في سياق قراءة لسفر يونس[2]- هي «تأويلية لفهم تعقلي (phronétique) ولتشاعر سردي مؤداها مواجهة خوفنا من الغير دون اختزاله في اقتصاد الهوية التي من شأن الذات عينها»[3]. الأمر الذي يقضي بأن الحلول الفلسفية لمشكل وجود الآخر، تماماً مثلما هو الشأن بخصوص الأدلة على وجود العالم الخارجي، هي مجرد تنويعات تأملية على موقف واحد تقريباً يكاد يُختزل منذ ديكارت في كيفية استنتاج هذا الوجود بغير خلل منطقي، أو بغير اختلال في نظام الحجج وترتيبها العقلي، كما بلغت في الحل التناسبي الذي صاغه «التأمل الخامس» لهوسرل ذروتها[4]. فلذلك لا يرى الفلاسفة إلى الغريب إلا بقدر ما يجدون في أنفسهم من المألوف، وأما اضطرابات «الإغراب» (étrangement)، التي نجدها في خزائن الأسطورة والفن والدين، فتُستبعد كما يُستبعد مرضى الجذام والطاعون في العصر الحديث: فلا يكاد هؤلاء يحتملون مشاهد الرعب التي تصفها النصوص المقدسة[5] - من محنة أيوب، وامتحان ابراهيم في ابنه، ومنازلة يعقوب للملك إلى الصبح حتى أصابه في رجله، وإسكات زكرياء حتى لا يقدر أن يكلم الناس إلا رمزاً... فضلاً عن مشاهد الخراب، وعقاب القرى الفاجرة، بالصواعق والطوفان،

---

1 - R. Kearney, *op. cit.*, p. 27 ; Id. Strangers, *Gods and Monsters : Interpreting Otherness*, London, Routledge, 2003.

2 - H.-R. Jauss, « Das Buch Jona – Ein Paradigma der 'Hermeneutik der Fremde' », in : *Wege des Verstehens*, München, W. Fink Verlag, 1994, pp. 85-106.

3 - R. Kearney, *Ibidem*.

4 - Cf. V. Descombes, *Le parler de soi*, Paris, Gallimard, 2014, pp. 189-230.

5 - R. Kearney, *Ibid.*, p. 29.

وإرسال الجراد والقمّل والضفادع... ومسخ بعض البشر قردة، أو تحويلهم إلى حجارة لا تنطق ولا تتحرك؛ مشاهد تتكرر طبعاً في كلاسيكيات الآداب العالمية، وفي تجارب الفن الأكثر توحشاً وغرائبية. يحتاج الفهم الفلسفي إلى مثل هذا الرصيد من تجارب فهم أولي (précompréhension) لشهادات دالة على الغربة والغريب في مداها الأقصى الذي يشرف على مدار الرعب، وفيما يمكن أن تحمله من تجارب المعنى التي تقتنصها الفلسفة، فلا تنصت إلى نفسها فحسب، في صمت الذات المتوحدة، بل تنصت إلى الغير، أو إلى الأغيار، وتتحدث إلى الأغراب، وتخاطب الموتى والمجانين، وتتنبه إلى الشياطين والمردة والطائفين من الأرواح العائدة من الموت[1]، على نحو ما وصف ذلك جان غرايش في الفصل الأخير من كتابه **الكوجيتو التأويلي**، من خلال قراءة في «الخصومة حول الحلولية» التي كان كانط طرفاً فيها[2].

في التصدير الذي حرره جان غرايش للترجمة العربية للكتاب المذكور، أشار في الطور الثالث من أطوار «سيرة الاعتراف» كما سماها -أي مسيرته الفلسفية مع التأويلية- إلى جملة التأملات التي وضعها تحت لواء العنوان: *Du « non-autre » au « tout autre »* الذي هو عنوان دروسه في كرسي إتيان جيلسون بالمعهد الكاثوليكي بباريس[3]: ذلك أن التأمل الفلسفي يجابه في هذه الدروس فكرة الغيرية من خلال فكرة الله وما تدبرته بشأنه الإلهيات الحديثة بين طرفين قصويين، طرف المنطلق (*terminus a quo*) الذي تمثله عبارة نيقولا الكوزي «اللا-غير» (*non aliud*)، وطرف المنتهى (*terminus ad quem*) الذي تدل عليه عبارة «الغير بإطلاق» (*aliud totaliter*) منذ أغسطينوس، إلى غاية اللاهوت الجدلي (ك. بارت)، وفينومينولوجيا المقدس (ر. أوتو)[4]. والحق أنه وراء الأغراض التي تحرك استئناف القول الفلسفي، كقول في الله، أو في الإلهي عند المحدثين، وتبرر استحقاقه للمسألة حتى لا يحتكرها علماء اللاهوت، ووراء السندات التي يحتكم إليها أمثال هايدغر

1 - راجع في هذا المعنى، مقالنا: «دريدا قارئا هوسرل: أو في العائدين من الموت»، **تأويليات**، العدد 4/5 (2019).

2 - J. Greisch, *Le cogito herméneutique*, op. cit., chap. VI.

جان غرايش، **الكوجيتو التأويلي**. مرجع مذكور، الفصل السادس، ص. 287 - 354.

3 - J. Greisch, *Du « non-autre » au « tout autre »*, Paris, PUF, 2012.

4 - *Ibid.*, pp. V-VI.

وجان نابير وريكور، ثمة رغبة في «خدمة ذاكرة لا تنظر إلى الماضي فقط، ولكنها تستكشف المستقبل أيضاً.»[1] وفي كل الأحوال، فإن الغيرية المقصودة في هذا السياق لا تؤخذ بالمقايسة مع الغيرية البشرية، وإنما مع غيرية عليا لا تنطق عنها الكلمات ولا تبلغها المدارك، لما في المعرفة البشرية من الحدود، ومن الطابع التخميني، وما تقوم عليه من «جهل حكيم» (*Docta ignorantia*) ملازم لها (سقراط، أرسطو، أيوب، سليمان...): هو «جهلٌ حكيمٌ» حقًّا، ولكنه «مقدّسٌ» في آن واحد: أما «الوحدة الإلهية، التي لا شأن لها بالوحدة العددية، فتتعالى على كل تضاد وكل غيرية.»[2] على وقع هذا اللاهوت السلبي، تشكل مفهوم للغيرية هو من سنخ التغير والتركيب، أي من عمل الزمان، مقابل الوحدة التي «للمقدار المطلق» الذي هو الله؛ أما مفهوم *aliud tota-liter* عند أغسطين فإن أثره في المحاولات اللاهوتية المعاصرة عظيمٌ: فقد دفع إلى تدبر معنى المطلق، وإلى تصور هذا الضرب من الغيرية المطلقة على معنى «مفترق طرق تتقاطع فيه أسئلة: "أين؟"، و 'من؟"، و"كيف؟"»[3] تجتمع كلها في موضع اللاهوت السلبي، ولا تكاد تجيب عن سؤال هذه الغيرية القصوى إلا بالإشارة والتعريض.

* * *

أن يكون الغير بشراً أم إلهاً، في الأرض أم في السماء، فذلك مما يوجب في المقام الأول أن ننصت إليه، أو أن نثق به ونقر له بغلبة الحجة (غادامر)، إنما بغير مطابقة تفسخ الحدود والمسافات. الأمر الذي يعني أنه لا يدرك بسبيل مباشرة، وإنما بتأويلية مُداوِرَةٍ، تستنفر من الوسائل كلها، ما كان منها من الفلسفة وما كان من غيرها. فأما الأول فأقرب إلى الفلاسفة منذ «الغريب الإيلي» في محاورات أفلاطون، نزيل المدينة ونزيل النفس في الوقت، به يجتمع الوجود واللاوجود، عين الأمر وغيره؛ وأما الثاني فأقرب إلى الأنبياء، «خواص المفكرين» (كيركيغورد) في التوراة والإنجيل والقرآن، حاله حال من كان «غريباً في الأرض»، مهاجراً، أو عابر سبيل... أفلا يحتاج كلاهما إلى أن يعيد التفاوض حول «ميثاق جديد»[4]؟

1 - جان غرايش، **الكوجيتو التأويلي**، تصدير النشرة العربية، ص. 21.

2 - J. Greisch, *Du « non autre » au « tout autre »*, op. cit., p. 56 (De docta ignorantia, I, 9, 4, 12).

3 - *Ibid.*, p. 312.

4 - R. Kearney, *art. cit.*, p. 36.

المضمر الواصف ومؤولاته

عبد القادر فيدوح[1]

1. المضمر الموصوف/ ضمنية اللغة

ويعدُّ التفكير اللبنة الأولى التي تنشأ منها اللغة في كل الوظائف الموضوعية الذاتية، ويقوم النشاط الذهني بأداء هذه الوظائف، وفي خضم ذلك تشير دراسات علم اللغة النفسي إلى أن هناك علاقة وطيدة بين الفكرة ومنطوقها اللفظي، أي بين الذهن واللغة، يحمكها -بحسب رأي بلومفيلد- العلاقة الشرطية بين المثير والاستجابة، من قبيل ربط العلاقة بين الفكر واللغة، وإذا كان الفكر أسبق من اللغة، فإن اللغة تبين ما في الفكر من معنى، وتؤطر مساره النسقي؛ إذ لا وجود للغة إلا وراءها فكر، و«نحن نؤمن بأن التفكير والتعبير شيء واحد... نؤمن بأن اللغة وجدان ناطق، وبأن الوجدان لغة صامتة، لا فرق بينهما.. إطلاقا»[2].

ولعل ما يستوقفنا في رأي كمال يوسف الحاج -أحد أبرز دارسي علم اللغة

1 - جامعة قطر.

2 - كمال يوسف الحاج، فلسفة اللغة. الطبعة 2، دار النهار للنشر، بيروت، 1978، ص 61.

النفسي- قوله: [الوجدان لغة صامتة] وهو ما يطرح التساؤل عن إمكانية كيفية الجمع بين اللغة الصامتة والإبداع، في حين إن الفن التعبيري يلغى فيه حالة الصمت، ويخبرنا الجاحظ[1] أن للصمت قدرا من استيفاء العملية الإبداعية، وإعطائها نصيبها الأوفر من جميع أركان الإبداع الظاهر منها والباطن، غير أن الذي يعنينا في رأي الجاحظ بصورة أدق هو ما أشار إليه فيما يكتنه النفوس من خبايا، وما في خفيِّها من معانٍ، هي بحاجة إلى مثير يفصح عما بداخلها، إما قولا أو صمتا، وإما بلغة الخطاب/التخاطب، أو بلغة المضمر الصموت؛ إذ البيان في القول ليس المنطوق فقط، ولكن بما تتضمنه الفكرة من دلالة، بما فيها الصمت الذي لا تحصَى معانيه، ومن ثم نحن أمام لغتين لغة الخطاب/التخاطب، ولغة الصمت -بشكل أدق- وهو ما يدخل ضمن سياق ما أطلقنا عليه **بالمضمر الواصف/ الموصوف؛ أي الخطاب باللغة الضمنية** التي يمكن إدغامها -تجوُّزًا- مع ما أطلقت عليه الدراسات الحديثة بـ(اللغة الواصفة)؛ إذ اللغة بهذا الشكل لا تخلو من فرضية اللغة الضمنية، وهي «جعل الشيء في باطن شيء آخر، وإيداعه إياه[2]، بوصفها نسقا مركبا» من جزئين متَّفقَيْ المادة والمِثالِ، وكل جزء منهما فقد عَلِقَ به أمرٌ ما آخرُ غير المعلق بالآخر[3].

فإذا كانت وظيفة المضمر الموصوف: هي وظيفة متمحورة على السنن، وتميز بين اللغات الطبيعية وغير الطبيعية، وبين اللغة الموضوع واللغة الواصفة، وإذا كانت اللغة الموضوع هي التي تتحدث عن الأشياء، في حين إن اللغة الواصفة

---

1 - لكن الجاحظ يشرح لنا ذلك بالتفصيل في هذا النص، نعرضه رغم طوله للأهمية: «قال بعضُ جهابذة الألفاظِ ونُقَّادِ المعاني: المعاني القائمة في صدور النّاس **المتصوَّرَة في أذهانهم** والمتخلِّجة في نفوسهم والمتَّصِلة بخواطرهم **والحادثة عن فِكَرهم مستورةٌ خفيّة وبعيدةٌ وحشية محجوبةٌ مكنونة وموجودةٌ في معنَى معدومةٍ** لا يعرف الإنسانُ ضميرَ صاحِبه ولا حاجة أخيه وخليطِه ولا معنَى شريكِهِ والمعاونِ له على أموره وعلى مالا يبلغه من حاجات نفسه إلاّ بغيره، **وإنما يُحيي تلك المعانيَ ذكرُهم لها وإخبارُهم عنها واستعمالُهم إيّاها وهذه الخصالُ هي التي تقرّبها من الفهم وتُجَلِّيها للعقْل وتجعل الخفيَّ منها ظاهراً والغائبَ شاهداً والبعيدَ قريباً** وهي التي تلخِّص الملتبِس وتحلُّ المنعقد وتجعل المهمَل مقيَّداً والمقيَّد مطلقاً والمجهولَ معروفاً والوشيَّ مألوفاً والغُفْل موسوماً والموسومَ معلوماً **وعلى قَدر وُضوح الدَّلالة وصوابِ الإشارة وحسن الاختصار ودِقَّةِ المَدْخَل يكون إظهارُ المعنى وكلّما كانت الدَّلالة أوضَحَ وأفْصَح وكانت الإشارةُ أبيَنَ وأنْوَر كان أنفَعَ وأنْجَع والدَّلالة الظاهرةُ على المعنى الخفيِّ هو البيانُ**»، الجاحظ، البيان والتبيين، تح، عبد السلام هارون، ج1، ص 75.

2 - لسان العرب، المصباح المنير مادة (ض م ن)

3 - أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، 1980، ص 312

هـي التـي تتحـدث عـن الكلـمات؛ كونهـا لغـة عـن لغـة،[1] إذا كان الأمـر كذلـك، فـإن المضمـر الموصـوف الـذي نتطلـع إليـه هـو الخطـاب الـذي يضـارع الخطـاب الواصـف ويجانسـه؛ مـن حيـث البنيـة التكوينيـة لأيقونـة الخطـاب الشـعري؛ حـين ينعكـس عـلى نفسـه، ويسـتدير إلى حضـوره الـذاتي، منقسـما بذلـك عـلى ذاتـه الانقسـام الـذي يجعـل منـه موضوعًـا للتأمُّـل، وفاعـلا لـه في آن»[2]، وتأسيسـا عـلى هـذا الـرأي -عـلى حـد قـول محمـد الغـزّي- إن الخطـاب الواصـف ينهـض بوظيفتـين اثنتـين متعاضدتـين، وظيفـة الإبـداع، ووظيفـة التأمـل في الإبـداع، الوظيفـة الأولى (تخيليـة) أمـا الثانيـة فهـي ذات طابـع تصـوري، وهاتـان اللغتـان تتداخـلان عـلى تنافرهـما في الخطـاب الواصـف لتشـكلا لغـة واحـدة هـي لغـة القصيـدة الحديثـة[3]، وهـو في هـذا يتآلـف مـع المضمـر الموصـوف.

واللغـة في المضمـر تغيـب في مـتن النـص، وتحـضر في بـداءة الفكـرة قبـل التلفـظ بهـا، فهـو إذن، يصـف حالـة قبليـة؛ أي مضمـر مـا قبـل الكتابـة، ونتدبَّرُهـا مـن [**الوهـم الوصفـي**] في بعـض السـياقات، وبمـا تقتضيـه الكنايـة مـن دون وجـود عبـارات لفظيـة، حـين نفهـم المعنـى بالظـن والتخمـين في غيـاب الكلمـة؛ لأن علامـة ارتبـاط المعنـى بالصـورة الذهنيـة هـي نفسـها العلاقـة التـي تربـط النظـر بالإحسـاس الحـدسي، عـلى خـلاف العلاقـة التـي تربـط الدلالـة بالكلمـة، ومـا تعنيـه هـذه الأخـيرة مـن معنـى عـن طريـق الانعـكاس الشرطـي في اللغـة المتواضـع عليها(الحـس المشـترك).

وللتمييـز بـين المضمـر الواصـف/ الموصـوف، والخطـاب الواصـف، نعتقـد أن الأول يرسـم المعنـى بلغـة الذهـن/ الحـدس، في حـين يَرسُـم الخطـاب الواصـف المعنـى بلغـة الـشيء عـن طريـق التأثـير المـدرك، وإذا كان الخطـاب الأول يحصـل في النفـس، وندركـه بالصـورة في الذهـن عـن طريـق دلالـة المجـاز بالحـدس، والنبـوءة، فإننـا نـدرك الصـورة في الخطـاب الواصـف مـن خـلال [الـدال]، بوصفـه بنيـة لغويـة، ترتـد عـلى نفسـها، وتنثنـي عـلى نفسـها لتتأمـل وظائفهـا[4]، وتـؤدّي دور توقـع الدلالـة بوصـف الـشيء مـن سـياقه،

1 - عمر أوكان: اللسانيات الواصفة، https://www.aljabriabed.net/

2 - جابر عصفور: قراءة في النقد الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002، ص 18.

3 - ينظر، محمد الغـزّي، وجوه النورس... مرايا الماء، دراسة في الخطاب الواصف في الشعر العربي الحديث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس، ط1، 2008، ص 26.

4 - ينظر، محمد الغزّي، وجوه النورس... مرايا الماء، دراسة في الخطاب الواصف في الشعر العربي الحديث، ص 7 - 8.

وعلى الرغم من ذلك يصبح الخطابان متطابقين إذا أسندنا إليهما مصفوفة البحث عن الدلالة الممكنة من خلال التداعي الاستعاري/ الضمني؛ وكونها كذلك، فقد يلتبك الحائل الذي يفصل بينهما، نظير انعطاف التأمل، وانثنائه في المعاني المتجاورة بينهما، وقد يتماثلان في معناهما بمفهوم التوازي الطباقي، أو التوازي التوليفي، بحيث يعمل أحدهما على تشكل الثاني، وقد يداخله، فيلتبس به حتى «يصعب رسم الحدود الفاصلة بين الخطابين»[1]

ولئن كان تَحقق العمل بالخطابين (الخطاب الواصف، والمضمر الواصف/ الموصوف) رهين استيعاب الدلالة في مظانها؛ فإن بينهما تلازما في توظيف الدلالة المرجأة، تحت تأثير التماهي؛ لإظهار ما هو مترقَّب، سواء عبر دوال اللغة الواصفة داخل نطاق علامات العمل الصيغي (النص)، أم عبر الحدس الضمني في المضمر الواصف/الموصوف؛ للإفصاح عما يكتنهه العالم الباطني(العمل الحدسي)، فيما يسميه برغسون بـ (المتعذِّر وصفه L'inexprimable)، وهنا نجد أنفسنا أمام لغتين بدلالتين، لغة ندركها في الأسلوب الفني، الذي يعكس اللغة/ الخطاب الواصف، ولغة غائبة في المضمر، فيما يصادفنا من نسق [اللالغة] -بحسب تعبير لاكان Jacques Lacan- الذي نتوهمه عن طريق التقدير الحدسي للأسلوب الضمني، الذي نتبصَّرُه بالفراسة في المضمر الواصف/الموصوف. وفي قدر كبير من هذا الطرح يرى بنفنيست Emile Benveniste أن: «لغة النحو التي تصف الاستعمال- الجانب الشكلي للغة- هي لغة واصفة Métalangue: التكلم عن الاسم، الظرف، الصائت Voyelle، **الصامت**، Consonne، هو حديث عن اللغة الواصفة. كل مفردات اللغة الواصفة، لا تجد تطبيقا لها إلا في اللغة، هذه اللغة الواصفة، يمكن بدورها أن توصف في رموز منطقية، **واضعين علاقة التضمُّن** Implication بينها وبين الأقسام اللسانية»[2].

وإذا كان البحث يتقصى مصدر اللغة المضمرة في المضمر الواصف /الموصوف، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن قبل التسرع في الحكم، هو أنها -في نظرنا- منبثقة

1 - ينظر، عبد الكريم جمعاوي، الخطاب الواصف، النقد والقراءة، مجلة علامات، مارس 2005، مج 14، ج 55، ص 42.

2 - Emile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, tome 2, ed, Gallimard,1974,p 36.

من اللاوعي، بالنظر إلى بداءة اللغة التي تزاحم الفكرة قبل التلفظ بها، وكأن هناك تماثلا بين الكلمة المضمرة والدفقة الشعورية بالومضة في صورتها الإبداعية على وجه الالتماعة، وفي هذه الحالة لا تصبح اللغة فاعلة إلا بعد ظهورها، ومن اللحظة التي تتجسد في الكلمة، وتمارس فيها عملية التلقي فعالية إنتاج الدلالة. وهنا تُجاري اللغة المضمرة ما تحوم به الفكرة قبل أن تكتنه الكلمة عالم النص، وقد يكون ذلك من باب السعي إلى انعتاق اللغة من ربقة الكمون التي تسبق مرحلة الظهور، واللغة هنا تقول أكثر مما تقوله الفكرة، حين تكرس طاقتها لكي تحمل أسرار ذاتها، فهي إذن لغة المحو وليست لغة النص، ونقصد بلغة المحو، اللغة التي تخرج من مسار الدلالة فيما ترمي إليه المسميات، وحينئذ تكتب اللغة محوها، فيما لا تحاول الكشف عنه من رؤى، في مقابل اهتمامها - فقط - بما يربطها من علاقة الملفوظات بعضها ببعض، بغض النظر عن دلالاتها العميقة، إنها اللغة التي توقف المعنى باللجوء إلى اللغة ذاتها، وفي هذا إشارة إلى تقويض هوية الدلالة التي يعمل التفكيك على طمسها، وهنا تمثل اللغة المضمرة القطيعة مع الومضة (الفكرة)، وتربط الصلة مع الخطاب، بما يمكن التعبير عنه بتحسين صورتها في ذاتها، ومن داخلها، وتحفز المتلقي على فحص ما تضمره هيئتها التضمينية.

وإذا كانت اللغة في المضمر الواصف/الموصوف تستلهم من اللغة السريالية والصوفية مقومات بنائها المُلبس، فإن اللغة الواصفة ليست وسيلة للتواصل، أو لنقل الأفكار، ولكنها قائمة على وضع تصور لرسم ملفوظاتها التركيبية على طراز تداعي اللغة في ذاتها، ومستقلة عن المعاني، كما أنها ليست وسيطا بين الكلمة ومحتواها، بقدر ما تسعى إلى وصف حياة الكلمات في ذاتها، وكأنها لغة تبدو هائمة لدى البعض، كونها لا تسهم في فهم الموصوف من الخطاب.

وبهذا المفهوم ترى اللغة الواصفة ذاتها في اللازمة البيِّنة بداخلها، وأن الموضوع لا يقولها، ولا تقوله، امتثالا لمقولة أدونيس، تَجوُّزًا: «إن الحقيقة ليست في ما يقال، أو ما يمكن قوله، وإنما هي دائما في ما لا يقال، في ما يتعذر قوله، إنها دائما في الغامض، الخفي، اللامتناهي»[1]، ومما يتعذر قوله يدخل في باب الصمت، أو المسكوت

1 - أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقي، ط3 1991، ص 188.

عنه، الذي يحمل نصيبا من لغة الخطاب الواصف/الموصوف، وفي هذا الشأن لم يجد الشاعر الفرنسي مالارميه Stéphane Mallarmé غضاضة في أن يقترب من المستحيل حين كانت وسيلته (تكتم) الأشياء... فهو يقول إن **الأدب تحليق صامت إلى المجرد**... ومن هنا تصبح القصيدة المثالية هي القصيدة الصامتة من بياض تام.[1]

ويمكن أن تكون اللغة الواصفة بشكل مبرر، إذا نظرنا إليها من الوجهة البنيوية الشكلانية، التي ترى أن اللغة لا تحمل معنى في الموضوع، وفي هذه الحالة تكون اللغة الرديفة للموضوع [ما بعد لغوية]؛ أي لغة شارحة لنفسها، واستبعادها المعنى من سياق التحليل، وقد يتقارب هذا الطرح مع لسانيات تشومسكي Chomsky في نظرته للغة بفصل علم التراكيب عن التداولية؛ أي إزاحة المدلول عن وظيفته، وقد تبدو هذه النظرة اعتباطية بالنظر إلى استحالة الفصل بين علم التركيب وعلم الدلالة، وهذا ما أشار إليه لسانيو براغ الذين لم يقبلوا هذا الفصل، على خلاف البنيويين الشكلانيين الذين تبدو اللغة في نظرهم سيلا من الدوال، يتم إدراكها من خارج الخطاب/ المتن، فيتجه الاعتقاد بأن اللغة في النص نسق قائم بذاته، ولا يحتاج إلى مدلول، وهي رؤية فصل فيها الحديث فلاسفةُ التفكيك والاختلاف بإسهاب.

وإذا كان **الخطاب الواصف** هو ما تشير إليه لغة [ما وراء]، أو ما اصطلح عليه بـ[الميتا لغة Méta Language] فإن هذا الخطاب يتضمن خطابا يسند موضوعا إلى موضوع؛ بتداخل نصوص فرعية في النص الهدف، تنصهر فيما بينها لتجسد نصًا يتماثل فيه المبنى والمعنى، ويكون متضمنا دلالة ممكنة، بتوظيف **لغة واصفة** تبرر لوجودها في هذا الخطاب بالانثناء على نفسها، وكأنها تشرح نفسها بمكونات دوالها؛ لتنظر إلى هذا الخطاب على أنه يمثل وجودا ماديا، وليس دلاليا، وجودا تتباعد فيه اللغة عن الموضوع المراد وصفه، كون اللغة الواصفة تتخطى التجانس بين الكلمة ومدلولها، مما يدل أن غاية اللغة الواصفة هي التماهي المطلق مع نفسها.

لقد وصل ما اصطُلح عليه بـ(اللغة الواصفة) إلى ترغيب المنجز النقدي

1 - ينظر، عبد الغفار مكاوي، ثورة الشعر الحديث، من بودلار إلى العصر الحاضر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972، ج1، ص 198.

بتجاوز مهمته التوجيهية إلى النظر في الممارسة اللغوية، بوصفها كيانا مستقلا، تجسد نفسها في الموضوع، بمعزل عن الدوال الضمنية، وفي هذه الحالة ينبثق -من اللغة الواصفة- ما هو فاعل فيها من معنى خارج متن النص، وهنا نجد أنفسنا أمام تمييز أوستين Austin في الخطاب بين ما هو من مكونات اللغة (العمل الصيغي) وما هو من مكونات الخطاب (العمل الريطيقي) الضمني[1]. وفي خضم ذلك، تَعَدَّدَ تناسل مصطلح الميتا لغة Méta Language إلى وظائف عدّة في مجال بداءة المفاهيم منذ مصطلح (ميتافيزيقا Métaphysique) التي تعنى بكل (ما وراء أو بعد)؛ فتوالت المصطلحات إلى ميتاهندسة Metageometrie، وميتا منطق Metalogique،، وميتارياضيات، Metamathematics، وميتا أخلاق Meta-morale، وميتانفسي MetaPsychics،[2] فما كان من الدراسات العربية إلا أن اجتهدت في نقل المصطلح من اللغة المهاجرة إلى اللغة المهاجر إليها؛ بما تراه مناسبا لها من وظيفة دالة لما اتفق عليه؛ فنتج منه ركام من المصطلحات، المتباينة أحيانا، والمتقاربة مرات أخرى، يمكن حصرها فيما أوردته أمريل شاندي Amaryll Chanady بعد تساؤلها المذهل حين أعقب هذا المصطلح نسْلا من الرؤى، بعضها على بعض، وبكمٍّ من المصطلحات عدَّتها نوعًا من الموضة في وظيفة دال (ميتا Méta) فوصفته بـ(La Mode des Méta)، ولعل أهم ما عرضته علينا من مصطلحات متشعبة من (ميتا Méta): الميتاتعليق Métacommentaire، الميتا لغة Métalangue، الميتانقد Metacritic، والميتا نص Métatexte، والميتا حكاية Métarécit، والميتا سرد Métafiction، والميتا تاريخ، meta histoire، والميتا سياسة Métapolitique [3].

وتمت ترجمة مصطلح (اللغة الواصفة/ والخطاب الواصف) من الدارسين العرب إلى مصطلح (الميتا لغة Méta Language) لسببين؛ أولهما كونه يتآلف مع سياق اللفظ العربي، وثانيهما، لشيوع المصطلح في الدراسات العربية، وقد لخص

---

1 - ينظر، شكري المبخوت، دائرة الأعمال اللغوية، مراجعات ومقترحات، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010، ص 25.

2 - ينظر، أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف عويدات، منشورات عويدات، لبنان، - فرنسا، ط2، 2001، مج1، ص 788 - 801، وانظر أيضا، ريما برقاق، الخطاب الواصف في مشروع النقد العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه، جامعة سطيف الجزائر، 2016.

3 - Amaryll Chanady, Une métacritique de la métalittérature: Quelques considérations théoriques." Études françaises 23.3, 1988,p 136

ذلك خالد عبد الكريم بسندي في قوله: «أظن أن المقابل (لغة واصفة) دالة بشكل مباشر على مفهوم مصطلح ميتالغة Méta Language»[1]، ولنا على هذا الافتراض مندوحة؛ باستبدال اللغة الضمنية باللغة الواصفة، لما في لفظ (الواصف) من لبس في توسيع المعنى الدلالي، الذي قد يسهم في تشتت الذهن، وتبدّد المعنى، من قبيل إخالة المآل على المتلقي بين ما هو مخصوص للوصف، أو ما قد يرد في معنى لفظ مواصفة بوصفه: مصدر (واصف)، ومنه بيْع المواصفة؛ أي صفة الشيء المطلوب شراؤه، بحسب ما ذكرته المعاجم العربية، ومن ثم فإن ما ارتضيناه، ونحبِّذه، في (اللغة الضمنية) كونها تأتي في بداءة الفكرة، وميْعَتها، قبل الشروع في الخطاب أو التخاطب، وهو ما يعطي الصورة الأجدى لمصطلح (Méta)، وقد لا يتناسق المصطلح -الأخير- في لغة المصدر مع الذوق العربي بترجمة (اللغة الواصفة)، بعد إحالته إلى قول مركب من جزئين (لغة + واصفة)، أضف إلى ذلك أن (Méta) تعني البادئة، وإذا أردفنا خلفها مصطلح (Language) فإن هذا المصطلح يصبح مركبا من لفظين، يؤديان معنى (بداءة اللغة) في اللغة العربية، وبين توظيف لفظ (البداءة) و(الضمنية) آثرنا الثاني، لإثبات الدلالة المرجوحة بالمجاز، سواء بوضع الدال المشترك في مركَّب مصطلح (اللغة الضمنية)، أم باستعمال الدال المركَّب دلالة قياسية على لغة المصدر، حتى ينسجم مع لغة الهدف.

وفي اعتقادنا إن أي نص يتضمن منطقتين في تضاعيفه، منطقة نص المتن، ومنطقة نص المَحْو، **فالأولى** مركزية / موضوعية، تراتبية، **والثانية** هاربة، منفلتة، وملتوية على نفسها، سواء بما تنعطف على المسكوت عنه، في غالب الأحوال، أم فيما تعبر عنه اللغة الضمنية بالانثناء على نفسها، حَثًّا على التمكن من النظر فيما تخبر به عن نفسها، من دون اللجوء إلى متن النص، وكأنها تدعو المتلقي إلى البحث عن عالم آخر غير عالم المتن، وترشد فيه الحاجة إلى الاستبصار فيما خفي في الدال من مطلوبيته المستورة، وليس على المتلقي هنا إلا أن يراهن على كيفية الاستدلال على تصدير الدال على المدلول، وبيان مضارعة الدال لوظيفة المدلول، ومحاكاته؛ لأن الدال (الكلمة) هي وعاء للمدلول، «والكلمات ليست إلا علامة على

---

1 - خالد عبد الكريم بسندي، دراسات في المصطلح اللغوي، النشر العلمي، والمطابع، جامعة الملك سعود، 2011، ص 237.

شيء أدركناه من قبل، الكلمة بطاقة توضع على أصناف المرئيات، وقد أدى هذا الفهم للنص الأدبي إلى العناية بمدلولات الشعر دون دواله؛ بمقول القول لا بالأداة التي تصنع القول»[1]

ولا بد هنا من تعزيز الفرق بين اللغة الضمنية التي نجدها في المسكوت عنه بصورة أدق، ولغة الخطاب التي نجدها في متن النص، واعتقادنا إن دلالة اللغة الأولى هي من الفرضيات التي تتحقق بدلالة الصمت (المنطَّق)، من قبيل الافتراض على سبيل ضَفْرِ الفكرة، على حد قول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما * * * جُعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقوله الكلام في الفؤاد، أراد به الإضمار، وما اللسان إلا دليل على مسمى (الخطاب/ التخاطب) في حين تتحقق الثانية بدلالة التركيب الصيغي في الأسلوب، فالنص إما أن ينتج خطابا على وَفق ما تمليه القواعد النحوية في شكل صيغ تعبيرية، كما جاء في قول أوستين J . L Austin (1962)، أو ينتج دلالات لا تستند إلى ألفاظ، ولكنها تحمل معنى في صمتها، «ومن الجدير بالملاحظة أن الوحدة المكونة للعمل الصيغي pheme تتميز حسب أوستين بأنها عنصر من اللغة، قد يكون عيبه في خلوه من الدلالة، في حين أن الوحدة المكونة للعمل الريطيقي Rheme عنصر من الخطاب، قد يكون عيبه متمثلا في ضبابيته، أو غموضه.... ويتكون العمل القولي من ثلاثة أعمال جزئية (تصويتية، وصيغية، وريطيقية)، فإنه يقوم على مبدإ الإدماج، ونقصد به أن تَحقق آخرها رهينُ تَحقق ما قبله، فكل عمل ريطيقي رهين تَحقق العمل الصيغي، وكل عمل صيغي رهين تَحقق عمل التصويت، ويظل تَحقق العمل الريطيقي رهين عملي المعنى والإحالة[2].

وبهذا يكون المعنى الضمني حصيلة الفؤاد (المضمر) في اللامقول في النص،

---

1 - ينظر، محمد الغزّي، وجوه النورس..مرايا الماء، دراسة في الخطاب الواصف في الشعر العربي الحديث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس، ط1، 2008، ص 8.

2 - ينظر، شكري المبخوت، دائرة الأعمال اللغوية، مراجعات ومقترحات، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010، ص 22، 24. وقد ميز أوستين بين العمل الصيغي والعمل الريطيقي من خلال تقنية القول والحكاية (التصور) بحيث يكون نقل القول بحرفيته دلا على العمل الصيغي، وتكون حكايته (بمعانيه) دالا ريطيقيا ص 22

في مقابـل لَبـوس النـص الملفـوظ بمـا يلائمـه مـن اسـتحكام التوابـع البلاغيـة، والتمكـن منهـا، وهـو مـا يميـز الخطابـين، مـن حيـث إنهـما نمطـان مـن اللغـة، لغـة الإضـمار ولغـة الخطـاب، وهـما لغتـان مترادفتـان، مشـتركتان في الوظيفـة، مختلفتـان في الأداء الإجـرائي، وإذا كانـت لغـة الخطاب/التخاطـب -بمـا في ذلـك اللغـة الجسـدية- يحميهـا نظـام التواضـع بقواعـد واسـتعمالات معينـة، فـإن الثانيـة متفلِّتـة مـن أي نظـام، قـد يقودهـا إلى نسـيج مـن الخصوصيـة المنكفئـة عـن الجـادَّة، وقـد تتقاطـع إحداهـما مـع الأخـرى.

ولكـن، هـل يمكن أن نقول إن الإبداع يجمـع بين لغتين؟ وإذا كان ذلك كذلك، فأيهما الثـاني؟ ومـا وظيفـة كل واحـدة منهـما؟ وبـم تتميـز الأولى مـن الثانيـة؟ ومـا الافتراضـات القيميـة لتفـادي الفلتـات في الاسـتدلال؟ ومـا مـدى وَجاهـة اللغـة الضمنيـة المضمـرة؟

إن تقسـيمنا اللغـة إلى لغـة التركيـب الصيغـي، ولغـة الإضـمار الضمنـي يتضافـر مع ثنائيـة المحـور الاسـتبدالي، العمـودي/ والمحـور التوزيعـي، التركيبـي، الترابطـي، (اسـتبدال، توزيـع) لـ(دوسويسـير Ferdinand de Saussure)، وهـي عبـارة تمييـز الكلام/الخطـاب بـين المجموعـات اللغويـة المتوافـرة في الذاكـرة Paradigmatique، والمجموعـات اللغويـة الحـاضرة في الجملـة Syntagmatique، وحتـى يسـتوفي الخطـاب شروطـه، يفـترض بيـان العلاقـات التـي تربـط الوحـدات اللغويـة المتآلفـة، وفي هـذه الحالـة لا بـد مـن النظـر إلى المحوريـن معـا. يقـول دي سوسـير: «إن عبـارةً مـا، في تركيـب مـا، لا تكتسـب قيمتهـا إلا بتقابلهـا مـع مـا يسـبقها أو مـا يليهـا، أو الاثنـين معًـا»[1]. وعـلى الرغـم مـن قولـه: «ليـس اللسـانُ إلا جـزءًا محـدودًا مـن اللغـة»[2]، وبمـا تواضعـت عليـه الملكـة البشريـة مـن لغـة، فـإن مـا أدركنـاه مـن تبايـن بـين ثنائيـة لغة الإضـمار الضمنـي، ولغـة الخطـاب/ التخاطب هـو أنهـما متلازمـان، وكأنهـما صـورة لوجهـين، وكونهـما متلازمـين، تكمـل إحداهـما الأخـرى، ومركبـان «مـن جزئـين متفقَـي المـادة والمِثـالِ، وكل جـزء منهـما فقـد عَلِـقَ بـه أمـرٌ مـا آخـرُ غـير المعلـق بالآخـر»[3]، فـإذا كانت لغـة الأطـراس/ الخطـاب هي لغـة التعبير

1 - فردينند دو سوسـير، محاضرات في الألسـنية العامة، ترجمة، يوسـف غازي، ومجيد النصر، المؤسسـة الجزائرية للنشر 1986، ص 149.

2 - فرديناند دي سوسير محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة: عبد القادر قنيني، دار نشر إفريقيا شرق، 2006، ص23.

3 - أبـو محمـد القاسـم السـجلماسي، المنـزع البديـع في تجنيـس أسـاليب البديـع، تحقيق علال الغـازي، مكتبـة المعارف، الربـاط، المغـرب، 1980، ص 312.

الفني التي ترصد الدلالة للإبلاغ، لفظا، وتركيبا، واستعارة، فإن لغة الفؤاد/ الإضمار تأتي مثل هذه، حين ترصد الكلمة في الذهن، أي قبل التنفيذ والمقارنة بين المعنى في الذهن، ومدى تنفيذه في اللغة، ولذلك فهو علم يحترز به من الخطإ في التعبير بالصور اللفظية عن الصور المعنوية التي يصورها الذهن[1]، وإذا سلمنا مع ريفاتير M.Riffaterre بأن النص لقوله شيئا يقول شيئا آخر، أدركنا أن ما يلوح به النص كامن فيه، وأنه لن يكون إلا كنه ذاته، ولذلك فإن إدراكنا له كنص متناه يستدعي بالضرورة وجوده كمعنى لامتناهٍ، ومن ذلك فإننا مطالبون بالحث على هذا الشيء الآخر اللامعقول -الغائب والحاضر- بوصفه الوجه الآخر للنص المقول، لكننا نزعم مع ريفاتير -كما هو راسخ في منظوره- أن شعرية المنطوق النصي لا تتحقق إلا ضمن الفضاء الدلالي المفتوح على احتمالات لامتناهية كامنة فيه، ومندرجة ضمنه.[2]

واللغة الواصفة/ الضمنية ليست هي اللغة التي تبين النص، وتوضحه، أو أنها تسهم مع الخطاب في شرحه، أو تبحث عما يوازيه، أو يختلف معه، بل اللغة الواصفة/ الضمنية هي خطاب يتداخل بصورة أدق مع المسكوت عنه، الذي خفي فيما وراء اللغة، وقد أومأ قدماؤنا إلى مثل هذا الطرح فيما عرضه علينا السجلماسي تحت مسمى المزايلة في نصيب أوفر من قصد ما توخيناه من مصطلح في دلالاته، كما سيتضح أكثر تباعا، يقول السجلماسي: «أما أن اسم المزايلة هو مثالٌ أولٌ موضوعٌ بمعنى ما يرادف المباينة والمخالفة، فهو من البيِّن بنفسه، فلنقل في الفاعل وهو: قولٌ مركبٌ من جزئين، كل جزء منهما هو عند الآخرِ بحال منافريَّة، وهذا النوع هو جنس متوسط تحته نوعان، أحدهما المباينة، والثاني: المقايضة، وذلك لأنه إما أن يركَّب القولُ مما يقع في هذا النوع من جزئين، كل جزء منهما يدل على معنى هو عند الآخر بحال منافريّة، وهو مع ذلك محفوظُ الوضع، أعني أن يبقى محمولُه محمولا، وموضوعه موضوعا على الوضع الكائن منذ أول الأمر، وعلى القصد في القول، وهذا النوع هو المدعو المباينة، وإما أن يتركب القولُ فيما يقع في هذا النوع من جزئين، كل جزء منهما هو عند الآخر بحال منافريّة أيضا، لكن ليس محفوظَ الوضعِ، بل يتبدل فيصير الموضوع محمولا، والمحمول

1 - ينظر، خزعل الماجدي، العقل الشعري، النايا للدراسات والنشر، 2011، ص 213.

2 - ينظر، عبد القادر فيدوح، معارج المعنى في الشعر العربي الحديث، دار صفحات، سورية، 2012، ص 168 - 169.

موضوعا؛ ولأجل تبدل الوضع بصيرورة الموضوع محمولا، والمحمول موضوعا، يلزم أن يكون ذلك في قضيتين من قِبل إنه لا بد من قولين موضوع أحدهما محمول الآخر، ومحمول أحدهما موضوع الآخر، فذلك يلزم أن يكون في قضيتين؛ لاقتضاء الأمر فيه. وأما النوع الأول فليس يبالي كيف كان الأمر فيه، وهذا النوع هو المدعو المقايضة، والعكس، والتبديل، من قبَلِ تبدل وضعه وانقلاب ترتيبه وهيئته»[1].

2. مؤولات المضمر ومرجعيته

لعل المضمر في هذا المقام، يعالج الموضوع نفسه الذي تعالجه اللغة الضمنية، التي وضعناها بديلا للغة الواصفة؛ لما للمضمر من صفات مشتركة مع اللغة الضمنية، كما يعد جزءا من هذه اللغة التي تعكس المخزون الذهني عن القصد ببداءة تصور الفكرة قبل النطق بها، وهو ما يعكس صورة المضمر الذي نرغب في جعله موضوع تساؤل، يقودنا إلى جملة من الافتراضات، قد تكون -بدءًا- مستعصية على الفهم، بخاصة إذا حاولنا تتبع مسار مصطلح اللغة الواصفة منذ نشأته، الذي أرجعته راي دو بوف Rey-Debove[2] في كتابها "**اللغة الواصفة**" إلى اللغوي الهندي Panini في القرن الرابع قبل الميلاد، حين فصل اللغة بين ما هو واصف وما هو دلالي مستقل عن اللغة، ووثبًا على المنظور المرهَص به في ثقافة الآخر، فإن للمرجعية الثقافية العربية ذكرًا لهذا الإرهاص، من دون الاصطلاح عليه، على نحو ما نجده عند أبي حيان التوحيدي الذي ورد على لسانه: «إن الكلام على الكلام صعب؛ لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور وشكولها التي تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس ممكن، وفضاء هذا متسع، والمجال فيه مختلف، فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه»[3].

والمضمر الواصف/الموصوف في سياق التحليل -على هذه الحال- يعد الخطاب

---

1 - أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، 1980، ص 298.

2 - Josette Rey-Debove, Le métalangage: Étude linguistique du discours sur le langage. Le Robert, Paris: 1978. P. 1.

3 - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، (الليلة الخامسة العشرون) تصحيح وضبط، أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ج 2، ص 131.

الـذي فيـه نـصٌ صَمـوت، بحيـاة كامنـة، ضمنيًـا، بوصفهـا حيـاة مسـتورة، فاعلـة ومنفعلة في تضاعيـف طويتهـا الوجدانيـة، وليـس بمـا هـي عليـه في صـورة الإذعـان والانصيـاع للوعـي الموجّـه بالملكـة العقليـة، والمضمـر -في نظرنـا- يظهـر عـلى أنه قابـل للفهـم باليُسْر المتـاح، كـما قـد يبـدو مسـتعصيا عـلى مـن يبحـث عـن مكمـن وجـود المعنـى فيـه، هـل هـو في البيِّن النهـائي؟ أو في الموصـوف بتحـرر المعنـى إلى اللانهـائي؟ وبـين هـذا وذاك قـد يكـون الخطـاب غـير حامـل لحقيقـة مـا، وهـو مـا يحيلنـا إلى تشـتت المعنـى، وإذا كان محمـول النـص المضمـر يسـتند إلى الإبهـام في الغالـب الأعـم، فكأنمـا يشـير إلى أن غيـاب المعنـى في إثباتـه بالبيِّنـة يقودنـا إلى إيقـاف المعنـى، والحقيقـة غـير ذلـك؛ إذ الغيـاب هنـا قوامـه الكشـف عـن الجنـوح إلى التَّعميـة، نقيـض الـذات التـي تمـارس الممانعـة أو المخالفـة، أو مـا يمكـن أن تفرضـه قيـم جمالية النـص، وسـواء أكان هـذا أو ذاك، فإن النص يتحـول إلى غيـاب في حضـور، غيـاب في المعنـى الحامـل للحقيقـة، وحضـور في المخاتلـة المضللـة، وفقـا لمـا تقتضيـه المعـاني المتلاعـب بهـا في تضاعيـف كنـه النـص، أيـا كان نوعـه، وهـذا يعنـي أن النـص نتـاج «**خـلاص**» بوصفـه أفضـل مـا يعـبر عـن خلجـات الضمـير.

ولكـن، كيـف يتأطـر هـذا الخـلاص المنفلـت عـن المعنـى؟ وهـل المضمـر في الموصـوف يمكِّـن النـص مـن غيـاب اليقـين؟ وهـل النـص يعكـس -فحسـب- اتحـاد الرؤيـا بالمعلـوم، وحصـول الـشيء بالمعقـول؟ وإلى أي مـدى يكمـن حضـور النـص في المعلـوم الحصـولي بوجـوده في نفسـه؛ أي في الوجـود الذهنـي؟ هـذه الأسـئلة وغيرهـا هـي مـا ستكون محـل مطارحـة في هـذا البحـث، بـدءًا مـن وجودهـا في غـير اصطلاحهـا في الـتراث العـربي، وتكونـت -مـن دون وعـي- مـن خـلال متواليـات الخـبرات، التـي مـر بهـا الإبـداع العـربي القديـم إلى أن اسـتقام المصطلـح في تركيـزه عـلى الدلالـة اللفظيـة للمفهـوم.

وقديمـا قالـت العـرب حـين تناولـت موضـوع التشـبيه المضمـر في النفـس، كونـه لا يـصرح بـشيء مـن أركانـه سـوى المشـبه، ويـدل عـلى ذلـك -التشـبيه المضمر في النفـس- بـأن يثبـت للمشـبه أمـر مختـص بالمشـبه بـه، ويسـمى ذلك التشـبيه المضمر بالكنايـة، لأنـه لم يـصرح بـه، بـل دل عليـه بذكـر خواصـه ويقابلـه التصريحيـة، ويسـمى إثبـات ذلـك الأمـر المختـص بالمشـبه بـه للمشـبه اسـتعارة تخييليـة[1]، كـما في قـول المتنبـي:

1 - ينظر، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق، ج 2، ص 123.

وَفِي النّفسِ حاجاتٌ وَفيكَ فَطَانَةٌ سُكُوتِي بَيَانٌ عِنْدَها وَخِطابُ

ولعل مآل المضمر بهذا المعنى يفضي -دوما- إلى الاستنتاجات الاستعارية من الحقائق المطلقة، الماثلة في النص على صورة ما ينبغي، وفي هذا توحُّدٌ للرؤيا مع الواقع المأمول بتوسيع دائرة المدلول، وكأن المضمر هو ثورة على جمود المعنى، وعلى القوة الإدراكية (الحسية) بوصفها الحامل الحقيقي للقصد، ومن ثم فإن الدخول في نسق المضمر يعني أكثر من مجرد تجاوز «**فقه النص**» أو الألفة مع التفكير الموضوعي؛ بتوظيف الوعي في لازمة الانكفاء على واحدية التصور، الذي يبدو فيه كل شيء على نحو ما كان عليه في المألوف، القائم على البناء «**التقويمي لإبداء الحكم الفصل، أو بالتوجه إلى النموذج المثال**».

وحينئذ، فإن المضمر لا يمثل سوى حالة متصورة مفترضة، من قبيل عرضها لذاتها بما تنطوي عليه الفكرة إضمارًا، وفي هذه الحالة لا تغدو الحقيقة بعيدة عن الممكن التفكير فيها، في النص، بالنظر إلى كونها لا تؤدي إلا إلى جوهر خفي، على الرغم من أنها غير فاعلة للإدراك الفعلي في ظاهر حياة النص، وهكذا فإن المضمر قد يبدو غير قابل للفهم، كما حدث أن سأل الأخفش أعرابيا بعد أن حار وعجب، وأطرق ووسوس عما سمعه من أحد المخاطِبين في مجلسه، فقال له الأخفش: «ما تسمع يا أخا العرب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا»[1].

وقد تتجلى وظيفة الإشارة في مستقر مقام الكلمة المضمرة من حيث أهميتها التخاطبية، إما في مصاحبة الكلام لتأكيده، أو في إضمار بلاغة الخطاب، وإما أنها تفيد في التواصل، من حيث إن «**مبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت**» فهي تعمل بالإضافة إلى ذلك على تقليص المسافة الزمنية والمكانية بين الباث والمتلقي، وهنا تكمن القيمة الإشارية في إيصال الخطاب وبثه بالإشارة الضمنية، على نحو ما ذكره لنا الجاحظ في قصة ليلى الناطعية: ما زالت ليلى الناطعية ترفع قميصًا لها وتلبسه، حتى صار القميص الرقاع، وذهب القميص الأول، ورفت (أصلحت) كساءها ولبسته، حتى صارت لا تلبس إلا الرَّفو، وذهب جميع الكساء، وسمعت قول الشاعر:

---

1 - ينظر، أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 140.

البس قميصك ما اهتديت لجيبه فإذا أضلك جيبه فاستبدل

فقالت: إني إذًا لخرقاء، أنا والله أحوص (أخيط) الفتق، وفتق الفتق، وأرقع الخرق، وخرق الخرق.[1]

هل يمكننا القول في هذه القصة: إن دلالة السرد تقع خارج سياق العلامة؟ أو إن تحديد مكونات الفهم تتعلق بحوار ليلى مع ذاتها في صورة يظللها الصمت بمناجاة النفس؟، أو إن كشف المَرْثاة، والإشفاق، تكمن في أبعاد الصمت الداخلية؟ أو إن مستوى الفهم هنا يوجب تأويل الصمت في المناجاة بإنتاج معنى آخر؟ وبين هذا وذاك علينا أن ندرك أن النص يمنحنا قدرًا من الاحتمالات التأويلية، التي تبين نسبةً مما يعتقده المتلقي من الفهم، وبقدر من المقبولية والانسجام، مع حالة موضوع حاجة ليلى الناطعية إلى التعطُّف والرحمة على وَفق التلازم مع مقام السياق، وترابط المضمر النصي، خاصة وأن دلالة تكرار صورتي [الفتق] و[الخرق] لهما مغزى تعميق إبراز الإشارة إلى التواصل بين مناجاتها والحاجة إلى من يلبي لها رغبتها، وفي هذا نوع من الدلالة الرمزية كنوع من الدعاء؛ لما فيه من النفحات الروحية في مناجاتها الخالصة مع ذاتها.

ومن خلال هذه القصة يمكننا إدراك مدى أهمية وعي القدامى بكل تمظهرات اللغة وتجلياتها الإشارية فيما تتضمن من إضمار للخطاب. ولإبراز هذه الأهمية نذكر ما جاء في مقاربة الباحثة فاطمة محجوب مثالين نوردهما لمزيد من الإضاءة، فـ«علم الحركة الجسمية يحدد نوعين من الحركة من حيث صلتها بالكلام، فنوع يشمل الحركات التي تصاحب الكلام، وآخر يشمل الحركات التي تؤدى وحدها وتحل محل الكلام»[2]، فالنوع الأول مطابق لقول الجاحظ « والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه»، أما النوع الثاني فهو ما يتطابق، أو ما يقابله قوله: «فأما الإشارة فباليد» ويعني ذلك إيصال فكرة ما، أو رغبة معينة، أو دلالة ما دون التلفظ، أو الإدلاء بشيء؛ لأن الإشارة حلت محل الكلام المضمر.

---

1 - الجاحظ، البخلاء، تح، عمر الطباع، شركة الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 96.

2 - محمد نادر سراج، التواصل غير الكلامي بين الخطاب العربي القديم والنظر الراهن، الفكر العربي المعاصر، ع، 80/81، ص 87. وينظر أيضا، كتابنا، إراءة التأويل، ص 108- 110.

وقد ورد في كلام العرب ما يقتضي هذا السياق في مواطن كثيرة؛ لأنه يشاكل الخطاب الواصف في سرد ذكر مفاصله من دون معرفته اصطلاحًا، وعندئذ يصبح تماهي الفكرة مع الإبهام عائدا إلى ما يشبه الوشي الذي يجذل ما لا يجذل الآخر، على حسب حال عفو البديهة، أو كد الرويَّة، «فصواب بديهة الفكر من صحة العقل، وصواب روية الفكر من صحة الطباع»[1]

وحتى نقول إن الخطاب الواصف مركب من نسق عفو البديهة في التحليل، أو كدِّ الروية في التسويغ، علينا أن نفهم ما يعنيه مضمون النص في تضاعيف دلالاته، التي تشير في معظمها إلى تعسُّرٍ في فهم ما ترمي إليه دلالة النص من تسهُّل في الإدراك، ويسر في الإحاطة من بلوغ غاية النص الهدف، بما يتضمنه فضاء الصورة، التي من شأنها أن تعكس فضاء الحياة اليومية، التي ينقلها النص امثالا لتساؤلات الكينونة.

ولكن، ماذا عن الفهم الضمني لمدلول «**المضمر**» في التراث العربي؟ وهل نجح في بيان صفة الحالة لهذا المفهوم كما هو عليه في الدراسات الحديثة؟ أو إن الفهم في الضمير الجمعي لا يتشكل إلا في معناه الظاهر بنعت الشيء في ذاته؟ وما مدى بيان معناه من خلال ربط الصفة بالموصوف؟ وهل تتناسب دلالة المعنى مع حدوثها الفعلي؟ وإلى أي مبلغ تكون الصورة بطريقة مغايرة للأولى؛ أي تبعا للمعطى المترقّب الظني؟

قبل إبداء الرأي في مدى إمكانية تظافر المساعي لدى القدماء من وجود المضمر، علينا أن ننطلق من التشرب المشبع للموروث الثقافي، والارتواء من معين مصادر الوعي الروحي للفكر في هذا الموروث، حتى نتمكن من فهم الأشكال التعبيرية؛ بوصفها مكونًا ثقافيًا قائمًا بذاته، فيما تشير إليه الرؤية الشعورية واللاشعوية، على وَفق مبدإ التماثل، الذي يخترق كل شيء، ويهيمن على الوعي بما كانت توجبه حياتهم اليومية، وممارساتهم الفنية، التي بلغت -ضمنيا- التعبير عن نفسها بقابلية، وكفاءة؛ لتعزيز هويتها التي جسدتها أشكال الثقافة المتنوعة، ضمن أقصى تعيينات الوجود، وهو ما يتطلب منا أمرين:

1 - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص 83.

❖ الأول - حركة التفهم لمفاصل خلفيات هذه الثقافة التي اجتذبت معها متن النص الوارد، وهامش النص المسكوت عنه، أو النص الصَّموت.

❖ الثاني – أن هذا المضمر يشكل خاصية **حضور/ الغياب** في النص، وأن موقف المتلقي منه يستدعي تفهمه، ومساءلته؛ لأن المقصود هو إدراك الخفاء من التجلي، وهو نص وثيق الصلة بصعود الهامش في الدراسات الثقافية، وبعد أن شق طريقه مؤخرا في دراسات النقد الثقافي، شأنه في ذلك شأن المتن في كل ما يخص القيم الجمالية للنص؛ لأن المقصود هو إدراك الخلفية المعرفية في شموليتها لموضوعات متعددة كانت غائبة، أو مغيَّبة، لذلك نجد عبد القاهر الجرجاني يقر -على سبيل المثال-: «أن ترك الإفصاح هو أبلغ إفصاح، والإشارة تغني عن العبارة؛ بل إن السكوت في بعض الأحيان أبلغ جوابًا وأجمل بيانًا... فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن»[1].

وفي هذا السياق، نظر دارسونا ونقادنا القدامى إلى الآلية الإبداعية؛ بما هو حاصل في المرجعية الثقافية في الصورة المتجلية، وبما هو ناتج من اللاوعي في الصورة الخفية، والإنسان العربي القديم في هذه الحال موزع ذهنيا بين صورتي الخفاء والتجلي، وبين واقع حال مشترك الوجود اللفظي المقنن، وسَمْتِ النظام الفكري الموروث، وبين الوجود العياني المتكرر معه يوميا، وما يفرضه نظام الطبيعة الكونية، لذلك ركز قدماؤنا كل اهتمامهم حول موضوع الدلالة والاستدلال لتوضيح فكرة المجاز؛ الأمر الذي شجعهم على تناول هذه الفكرة بعمق، ولعل هذا سبب تأليف أبي عبيدة «**مجاز القرآن** «من حيث إنه سعى إلى شرح النص القرآني باستدعاء الأنحاء التي انتحاها العرب؛ لتأكيد أن القرآن إنما جرى على سَمْتهم، وللبرهنة على أن أصل منشإ النسق الثقافي العربي مجازٌ. وهذا مشهد آخر للتفاعل مع ثنائية الخفاء/التجلي، المضمر /المعلن، السرِّي/ المنشور.

ومن هنا، جاء مصدر التطرق إلى كل ما هو زوج؛ لينعكس بشكل أدق في

---

1 - عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 106.

صورة **اللفظ والمعنى**، لتعقبها نظرية **معنى المعنى** عند عبد القاهر الجرجاني، التي كانت في أساس مبدئها اللاتناهي بالقوة، في مدركات الإنسان، لمسايرة اللاتناهي بالفعل، في مشيئة الرحمان، وإلا حَجَبت عن هذا الزوج صورة إدراك معاني إعجاز القرآن الماثلة بالفعل في العبارة الدالة في الإبداع، والشعر منه على وجه الخصوص، بوصفه أسمى تعبير للثقافة العربية الإسلامية، حيث تكون «درجة المعنى الحقيقي [**المعنى الأول**] بالفعل ودرجة المعنى الذي لهذا المعنى الحاصل بالفعل [**المعنى الثاني**] إما بطريق الاستعارة والتمثيل، أو بطريق الكناية، ولا تكونان إلا متناهيتين عندما يكون القول ليس شعرا: **أما معنى المعنى الممكن بالكناية، أو بالاستعارة والتمثيل، فهما مما لا نهاية له بالقوة في الشعر، ومما لا نهاية له بالفعل في القرآن**. والكناية التي تستند إلى علاقة التبعية بين المعاني، لامتناهية بالقوة؛ لكون سلسلة الموجودات كلها مترابطة، فينعكس ترابطها بين أسمائها، والمجاز بفرعيه [**الاستعارة والتمثيل**] لامتناه بالقوة، لكون كل موجود من جماعة الموجودات له مع جميعها وجه شبه، وهو ما ينعكس كذلك بين أسمائها»[1].

إن المضمر في الثقافة العربية القديمة هو حدث حاصل في لاوعي المبدع، بصورة أخص، وأمر وارد ندركه كنمط أسلوب، مستتر بتمظهراته المختلفة؛ لأن ثمة روحًا للإنتاج الثقافي والمعرفي يجمع بين ما يكتنهه، وما يكتنزه في لاشعوره، كل ذلك هو ما يجعلنا نستنتج أن هناك نمطين من العملية الإبداعية لدى القدامى، إبداع مرسل للعيان، وإبداع قائم على الإضمار في أغلبه، تتحكم فيه آلية اللاشعور الجمعي، وليس في ذلك ما يشير إلى وجود علة لتبرير هذا النص المبطن داخل النص الصريح، وإنما هو موجود بائتلاف دواليبه اللاشعورية على وجه التحديد، واستقرار عناصره المحتجَبة في ذلك الوجود الخفي؛ لأن العربي كان يتكتّل بذوبان كامل في عالمه المحسوس، وليس غريبا في هذه الحال أن تنصهر المشاعر بالخيال؛ لتخلق عالما لاشعوريا، بخاصة لدى المبدع، هكذا كان إحساسه بالوجود، وهكذا عبّر عنه ببداهة الخاطر من خلال وظيفة اللغة في سمْتها المتداوَل، والمتعارف عليها بالمواضعة، بغرض وضع اللفظ للوجود الخارجي المتفق عليه، لذلك قال

---

1 - أبو يعرب المرزوقي: في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، دار الطليعة، ط 1، 2000، ص 30.

الرازي: "كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم، كان وضع اللفظ بإزائه أولى»[1]، وليس القصد من اللفظ والمعنى في تقديرنا التأويلي للمضمر إلا تلك الصورة التي تعكس عالمين متناظرين، هما عالم التجلي في صورة اللفظ، وعالم الخفاء في صورة المعنى؛ لأن دلالة المعنى في تأويلها يقتضي كل شيء فيه خاص بالمعنى الخفي من ظاهر الكلام الذي يعكس ظاهر الوجود، وهو بحاجة إلى دلالة من خارج ذات اللفظ، تُستحضر بالتداعي عن طريق الحدس، أضف إلى ذلك أن كل لفظة لها مفهوم، وهو ما يتصوره الذهن بالإدراك الاستدلالي في محموله الخفي من دلالات ذلك اللفظ، وله مصداق هو ما يستعمل في التداول بالمواضعة من سياق ذلك اللفظ المتفق عليه، بحسب رأي ابن تيمية الذي عدّ « أن للشيء وجودًا في الأعيان، ووجودًا في الأذهان»[2].

ونشير إلى أن ترابط العناصر التي تكوِّن ذلك النسق الإبداعي مرهون بالثقافة، التي يكتفي فيها المبدع بأن يؤلف منها عالما متناسقا مع تمثل الرؤيا، ومنسجما مع وجوده، وفي ذلك مخيلة تفضي إلى التعبير عن تطابق المظاهر في الحياة، وانسجامها في الوعي، بين ما هو عياني وما هو خفي، وفي هذا ما يبلغ من التماسك الداخلي لأحاسيس المبدع مبلغًا، لا يمكن معه إلا استحالة فصل الظاهر عن الباطن في نمط الحياة بجميع مفاصلها. هكذا كان إحساس العربي، وهكذا كان التعبير عن وجوده بالمضمر دون وعي من المبدع، وهكذا تتجسد ثنائية الرؤيا في التصور اللغوي، مع ثنائية الرؤيا في التصور الكوني في تجسيد سياق النص، ومرجعيته الفكرية، لخلق توازن بين الفكر والحس.

ويحيلنا التفكير إلى أن أي نسق ثقافي هو في الأغلب موضع سؤال في الطابع الخصوصي لكل ثقافة من الثقافات، ويتأتى من كونه نمط حياة، ذا تعبير رمزي، لا يمكن النفاذ إليه إلا من أحد وجهين:

❖ إما من وجه الانخراط الداخلي فيه بفعل المعرفة الكسبية التي يخوض فيها الإنسان بالتجربة.

---

1 - التفسير ن 1 / 31.

2 - ينظر، تلخيص التمهيد، 465.

❖ أو من وجه خارجي، يقتضي رفع الرمز إلى مقام تأويلي ما، وأعني بالمقام التأويلي هنا تماسك المفهوم بالتعبير الرمزي، وفق سياق الاستعارة المجازية، التي استعارها المضمر سندًا إليه.

ومن هنا يكون المضمر جسرًا بين الواقع المعمول والواقع المأمول في المسكوت عنه ابتغاءً، وتشوُّفًا، هذه الإمكانية ألهمت الضمير الجمعي؛ لتحيل كل ما هو تعبير رمزي إلى تمثُّل جوهر خصوصية الثقافة -في طاقاتها القصوى- بغرز مخيلتها في معنى المضمر. وفي ذلك ضرب من المفارقة التي اشتغل بها االضمير الجمعي العربي في سؤاله عن معنى الوجود، بوصفه سؤالا يعكس الجسر عن فعل الكينونة بوجود الممكن في صيرورته وسيرورته، والسؤال هنا يأتي في شكل علاقة عمودية بين الظاهر والباطن، الخفاء والتجلي، وفي هذه الحالة ينبغي التفكير بروح الرؤية الشمولية للأشياء؛ لمعرفة كيف تتحول هذه العلاقة التعبيرية المضمرة العمودية إلى حلقة إسنادية دائرية، كما في موضوع البيان الذي نصت عليه البلاغة، على أن وظائفه «**لا يجترئ عليه إلا فائق، ومائق**»[1] في إشارة إلى دوران المعنى الذي يقتضي وجوده فيما هو كائن، أو ما هو ممكن فيما انتدب له من معنى، أو ما هو افتراضي في موضع الاستدلال، وفي مثل هذا يقول ابن المقفع: «البلاغةُ اسمٌ جامع لمعانٍ تجري في وجوه كثيرة، **فمنها ما يكون في السكوت**، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة،... فعامة ما يكون من هذه الأبواب فالوحيُ فيها والإشارةُ إلى المعنى [أبلغُ]. والإيجازُ هو البلاغةُ»[2] بالنظر إلى عمق تفاصيل هذه الوظائف في معناها البلاغي بإحالة كل خاصية فيها إلى أداة، تكتنه العلامات الدالة على كل وظيفة من هذه الوظائف؛ إذ إن بنية أي علاقة توفر خيطا -رفيعا- من فعل الإشارة الدالة، وبذلك يتعاضد معنى التضمُّن -الكلي- ليتظافر مع هذه الوظائف البلاغية بما فيها (**ما يكون في السكوت**) في تمثله للمخيلة، التي تشير إلى أن للسكوت مكافئا دلاليا لأي معنى، ومن هنا يكون التعبير بالسكوت صنو التعبير باللفظ.

إن عالم الصمت في مكنون النص في الثقافة العربية خرج من حدود الخطاب

1 - ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ص 192.

2 - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 166.

إلى رحابة عالم دلالة النص، نجد ذلك في سريرة المبدع المطبوعة للتعبير عن صدق المشاعر، على نحو ما جاء به الجاحظ عن التعبير من دون اللفظ بالدلائل الخفية، في فصل من كتاب التربيع والتدوير في الرسائل: «فانظر في مسائل النفوس مع تقارب منازلها... وكيف يعرف السبب من يجهل المسبب، وكيف يعرف الوصل من يجهل الفصل... **والأسرار من المجهول. ومن كبار الدلائل الخفية وما يعلم مما لا يعلم**، وما بعلم باللفظ دون الإشارة مما لا يعلم إلا بالإشارة دون اللفظ، وما يعلم معتمدا، ولا يعلم مكيفا، ولا يعلم معتقدا، وما المستغلق الذي يجوز أن يفارقه استغلاقه، والمستبهم الذي لا يفارقه استبهامه، ومن هو طائر مع الهوام حيث طارت، وساقط معها حيث سقطت، مع الزراية والرغبة عنها، فقد طلبها بفضل طلبه لنفسه، وجرى معها بقدر مناسبتها القدرة»[1].

إننا لو نظرنا فيما تطرقنا إليه بالتوضيح عن المسكوت عنه بالصمت؛ لِما أسميناه [**المضمر الواصف/الموصوف، ومؤولاته**]، لوجدنا ذلك يدخل في سياق التعبير الضمني، بما هو اختفاء قول يقتضيه الخطاب إضمارًا، قد يكون واعيا ومقصودا، متعدد الدوافع والأسباب، والعنصر المغيب يثير الذهن، ويبعث على التفكير، ويدعو إلى تدبر القول، وتجاوز ظاهره ما يخبر به إلى حقيقة ما يلمح إليه وينطوي عليه[2]. ومن هذا القبيل نجد في رسالة الجاحظ [تفضيل النطق على الصمت] ما يفي بدلالة الصمت في الخطاب البلاغي كما في قوله: «لقد قرأت كتابك فيما وصفت من **فضيلة الصمت**، وشرحت من **مناقب السكوت**، ولخصت من وضوح أسبابهما، وأحمدت من منفعة عاقبتهما، وجريت في مجرى فنون الأقاويل فيهما، وذكرت أنك **وجدت الصمت** أفضل من الكلام في مواطن كثيرة، وإن كان صوابا، **وألفيت السكوت** أحمد من المنطق في مواضع جمة»[3]. وعلى الرغم من إحجام الجاحظ عن تقصِّيه بلاغة الصمت، فإن ذكره له يفيد ذيوع صيته في ثقافة القدامى، كونه جزءًا من بلاغة الكلام في مخيلتهم من خلال تمثلاته، ومن ثم فإن إحداثية الصمت كانت تقدم الشيء نفسه الذي يقدمه الخطاب، على

---

1 - الجاحظ الرسائل، الرسالة الثالثة، ج 3، دار الكتاب العلمية 43.

2 - ينظر، عبد الله البهلول، الصمت سياسة في القول، ضمن [كتاب في الصمت] لمجموعة من المؤلفين، أشرف على جمعه، وقدمه، محمد الشسيباني، منشورات جامعة صفاقس، ط 1، 2008، ص 95.

3 - الجاحظ الرسائل، الرسالة الرابعة والعشرون، ج 3، دار الكتاب العلمية، ص 177.

غير سَمْت الخطاب المتداول، وإنما بوصفه خطابا ضمنيا يعطي للتعبير الإبداعي الثقافي مكانته في المسكوت عنه، سعيا إلى البحث عن الخفاء الذي يبعث على التفكير؛ لأن الإبداع في ثقافة المسكوت عنه يعد جزءا من الهوية الثقافية في صياغتها بلغة ما هو خفي في صورها الكلية، ومن ثم تبعث على التفكير، حينذاك يتحول الخطاب الصامت إلى فرص للاستنباط والتأويل، وتجاوز خصوصيته الضيقة ليسأل المتلقي من خلاله عن ماذا وراء هذا الخفاء، دون تلك الصورة التي سردها علينا الخطاب الرسمي؟، وماذا عن تواري الحالة التي تنفتح على الكيان الرمزي مما يبعث على التفكير؟، وهنا يمكن أن نفسر الصورة الخفية من داخل الثقافة نفسها، أو من خارجها، بما يمكّنه التأويل من مهارات القياس على الشاهد، «وإذا كان القياس Le syllogism في شكله الأرسطي التام متكونا من ثلاثة أجزاء، لابد منها: مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى، ونتيجة تفضي المقدمتان إليها ضرورة، فإن في القياس المضمر تحذف إحدى المقدمتين، أو تحذف النتيجة، والحذف في هذا الموضع صمت مقصود، واع، تبرره مقاصد المتكلم، ينتقي لها من الصيغ التعبيرية وأشكال الأداء ما يراه كفيلا بتحقيق تلك الغايات، وبلوغ تلك المقاصد، لقد صمت الجاحظ عن النتائج في عملية القياس المضمر، واكتفى بإيراد المقدمتين: إحدى المقدمتين مثلث الأطروحة المدحوضة، وقد تصدرت الرسالة، وهي أطروحة يستدعيها القارئ مع كل حجة يوردها الجاحظ»[1].

إن خاصية الوجود في أشكاله الثقافية تبين بوضوح مدى ما يكون المقصود حقا، فيما يكتنهه عالم اللاشعور الجمعي، ومن هنا يكون حرصنا يقظًا على تفهم هذه الأشكال التعبيرية بما تتضمنه من أنساق مضمرة في تعبيراتها الصامتة، أو في مكنياتها الاستعارية؛ لأن أقصى تعيينات الوجود، وأهمها، هو البحث عن مدركاته في اللامقول في النص، كونه كيانا موازيا لكيان ظاهر القول في النص. وفي [**حضور/غياب**] النص عند القدامى ما يعزز مبدأ سبق التناول، والظَّفَر، وهو ما استثمره الدارسون الحداثيون، وعلى رأسهم ياكوبسون Roman Jakobson في مفهومه للغة الواصفة الذي رأى فيها، إما أن تكون مبعثا / موضوعا langue-objet أو لغة واصفة، أي اللغة المصبّ métalangage؛ اللغة ما وراء اللغة، ولعل الأهمية عن ياكوبسون كانت كسبًا

1 - ينظر، عبد الله البهلول، الصمت سياسة في القول، ص 101 - 102.

للغة المصب في الوظيفة المضمرة من لغة تواصلية، من لغة الصمت المنطّق إلى لغة الخطاب المبين، وهي لغة ثانية تصب في لغة الهدف، ضمن روابط نفسية تحددها إحدى سبل الخطاطة السداسية لعوامل التواصل، عند ياكوبسون وهي [القناة]، أو كما عبر عنها الجاحظ بالنُّصبة في قوله: «وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد،... فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان..»[1]. وليس هذا النص ببعيد عما أورده جاك دريدا Jacques Derrida: في قوله: «ليس بإمكان الصمت الفينومينولوجي إذن أن يلتئم إلا بإقصاء مزدوج، أو بردٍّ مزدوج: إقصاء العلاقة بالغير التي هي فيَّ عند التواصل الإشاري؛ وإقصاء العبارة بوصفها طبقة لاحقة على طبقة المعنى، زائدة عليها، وخارجة عنها، إن نظام الصوت إنما يجد في العلامة بين هذين الإقصائين، ما به يفرض سلطانه الغريب»[2].

لعل تعاطي المضمر الذي نحاول تقصيه، يكمن في إمكان الولوج إلى لا وعي النص المتضمن شعور العالَم الخفي، ليس فقط في محمولات روح النص، وإنما أيضا في ممكنات العوالم الكبرى المتداخلة، بين ما تجسده -فعليا- الحياة اليومية، أو ما تخفيه هذه الحياة من أنساق صور الهامش، سواء في مضمرات هذه الحياة وحفرياتها، أو ضمن خطاب الهيمنة، الماثل في البنيات الاجتماعية، أو السياسية، أو الدينية، المختلفة.

والحال، ليس المضمر في الصمت ترجمان المشاعر فحسب، إنه جوهر اللامفكر فيه، أو بمفهوم محمد أركون في نقده للعقل الإسلامي "**المستحيل التفكير فيه**"؛ إذ تكون الدلالة فيه سياقا يخالف الظاهر -أحيانا- لعدة أسباب، لعل من أهمها ابتغاء حماية الذات، ومن هنا يأتي إكساب الأيقونة الدالة في الصمت من باب إبقاء الذات مخفية في صمتها، وإذاك يتحول الصمت إلى دلالة الهروب من العالم المعمول إلى العالم المأمول. ومن هنا، علينا أن ننظر إلى المضمر الواصف على أنه يعطي للتحليل رؤية للعالم، إذ المضمر في نظرنا يعد جسرا بين الواقع والمتوقع، مادام ينقل الخبيء إلى الظهور، على الرغم من أنه ليس مماثلا للهامش؛ إذ ليس المتن وحده هو النص، بل المسكوت عنه هو الهامش المغيَّب في المضمر، ويعد

1 - الجاحظ، البيان والتبيين ج1، ص 64.

2 - جاك ديريدا، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينوميزيولوجيا هوسرل، ترجمة، انقيزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط 1 / 2005 ص 117.

نصا موازيا، وقد يكون أولى من نص المتن في نقله المعنى من إخراج الذات عن صمتها، حين تنقل طويتها من المضمر إلى التجلي، وكأن المضمر هو لسان حال الصَّموت في خفائه، يدفعك إلى أن تكون فاعلا في الوجود.

3. المضمر الواصف، الموصوف / خطاب على خطاب

3.1 ممكن اللغة/ تشاكل الإضمار

ما من شك في أن البيئة اللغوية باتت تستند إلى التصور الذهني، الظني، لما في النص من حضور خفي، ووجود مغاير عن كل ما يدور في ظاهره بغير واسطة، وفي ضوء ذلك، تقوم دقة الفهم في هذا النص، أو ذاك، على مهارة الاستنباط بالاستدلال، المفضي إلى خلق نظام حدسي في التحليل، يعتمد على دقة استنتاج العلامات المستورة التي لم تقلها اللغة المتواضع عليها، وتدخل في سياق حقل النظام المعياري، الذي سنَّته القواعد اللغوية؛ لأن كل نص يحمل في تضاعيفه نسقا متصورا، ولغة تحدد هذا التصور، وتسهم في التأمل في هذا النسق، الذي يتعلق بالأحاسيس الخارجية المنبثقة من المحيط، ونقلها إلى «**كيان معلومات**" حيث توارد الأفكار، وخلق الصور، وبناء المدركات، بفعل المثيرات الحسية المختلفة، نتيجة ثمرة سنن الحياة، التي توحّد بين صريح المنقول ومستور المكنون، ومن ثم تصبح اللغة في هذا المقام صفة؛ لموصوف ما تتضمنه دلالة الخطاب، الذي يتجاوز استعمال العبارة فيما وضع لها من العرف الذي به الحقيقة، إلى الالتفات بوصفه الخروج على غير مقتضى الظاهر. والعدول، في النص بهذا الشكل، ينتج خطابا فيه حياة فاعلة ومتفاعلية، بين النص ومتلقيه، على إيقاع استبطان علامات الذات في مرساة رغائبها المنعطفة على عالم النص المترائي.

وما إن بدأت قيمة العلامة اللسانية في الدلالة اللغوية تتوسع في مفاصل تحاليلها، حتى بدأت المفاهيم تعمق من إدراك الأشياء في كل ما هو كائن، خطابيا وتخاطبيا، حسيا ومعنويا، وبالدقة التي يفترض أن تكون عليها الصورة المتوخاة، تجاوبا مع فرضيات ما هو جوهر في الخصوصية المتخفية التي تحملها دلالة الصورة غير المتناهية.

والمضمر الواصف/الموصوف يسكن الخفاء، ويهيمن على الفكرة في بداءتها قبل التلفظ بها، على الرغم من تعالي مكانتها على اللغة الواصفة ذاتها، وفي أثناء ذلك يبحث المضمر عما يناسبه من لغة مشفرة، تصاحب الدال في تلفظه؛ ليكون ذلك -بالمجل- شاهدا على الاحتجاب والظهور في آن، بين اللشعور واللاشعور، بين الحضور والغياب، بين عمادة الكتابة والمحو. غير أن المُلبس العالق في الدراسات اللسانية هو كيف يمكن للأفول في صورة المضمر أن يرسِّخ حضوره؟؛ أي ظهوره في اللغة الواصفة بعد أن سكن الهامش، المسكوت عنه حين ركن إلى الذهن، واستقر في ميْعة الفكرة، وفي حال تحقق ذلك، ما هي سبل عرضه؟ وبأي صورة يتجلى؟ وهل يمكن مضاهاته الخطاب الواصف؟، وإلى أي مدى يمكنه مضارعة المتن في دلالاته، بوصفه خطابا على خطاب؟

نعتقد أن الحديث عن المضمر الواصف/الموصوف هو رديف الخطاب الواصف، وهما ليسا متكافئين، لكنهما متقاسمان في بعض الوظائف والتقنيات المصاحبة للغة، فإذا كانت لغة الخطاب الواصف تستند إلى اللغة المعيارية في بناء تركيبها، أو البحث فيما هو خاطئ أو صائب من الناحية اللغوية، ذات الصلة بالضوابط الإجرائية المستخدمة في الخطاب، أو في أبنية الصيغ التركيبية من جهة القواعد النحوية -إذا كان الأمر كذلك مع لغة الخطاب الواصف- فإن لغة المضمر الواصف/ الموصوف في ضمنيته، تستند إلى وظيفة البؤرة بمفهوم سيمون ديك Simon Dik، التي تتقاطع مع الوظيفة الاستكشافية (هاليداي Michael Halliday) المشفوعة بنسق من العلامات والإشارات في مفهومها الذهني، والوظيفة التعيينية في علاقتها **بالعتبات** (جيرار جنيت Gérard Genette) **التي تتضمن** الإغراء، والإيحاء، كما تستند إلى الوظائف التقديرية من توهُّم الرؤيا، وهي في شق منها تدل على إثارة المتلقي، كما تعنى بوظائف التشارك الانتباهي Phatique Fonction La التي حددها **مالينوفسكي** Malinowski، بوصفها وظيفة من خارج اللسان، وداخل الفكرة الضمنية الأخّاذة، وفي ذلك ما يتطابق مع مقولة **ياكوبسون** التي تنطلق إما من لغة موضوع أو من لغة مدارية (تدويرية) تصف نفسها بنفسها، وقد أشار ياكوبسون إلى ما تضمنته مقولة [كارناب Rudolf Carnap] الذي شخّص الموضوع

الذي تصفه اللغة، مستشهدا بهذا النص: «**من أجل أن نتحدث عن اللغة الموضوع فإننا بحاجة إلى لغة ما ورائية**»[1] وهي إشارة إلى أن الخطاب ليس بالضرورة أن يكون إبلاغا خطابيا، وإنما قد يكون الإبلاغ من خلال المقام، أو من خارج اللغة المعيارية.

ومن حق المتلقي أن يتساءل عن مخرجات اللغة التي يتأسس عليها المضمر الواصف/الموصوف، وهل هي في النص المركزي، أو في نص الهامش بمفهوم الدراسات الثقافية؟ وهل تخدم نفسها في النص؟ أو (تخبر عن نفسها فيما تخبر عن العالم؟[2]. لا مشاحة فيما قدمته الدراسات الحديثة من تحليل وافٍ في الجانب النظري لمعنى الخطاب الواصف في مصبِّ ظهوره، ضمن حضن المعنى الدلالي، غير أن المضمر الواصف/الموصوف يرسل صداه من خارج النص، ومن سريرة لغته -المتوارية- المشفَّرة، ولا يستند إلى مدلولاته من خلال الموضوع، فعندما تشكل الدلالة سلطتها على المتن، تصوغ الرؤية الحدْسية احتمالها بالتخمين في نص الهامش/ المغيَّب، وكأنك أمام لغة ضمنية لاهية، لغة لعبة النَّرْد، وهذا ما يحيد عن التحليل المتداول، بخاصة ما هو مبني على ظاهرية هوسرل (فينومينولوجيا) بوصفها خبرة تعنى بالظواهر التي يلتقطها الوعي، وكيفية إدراكها الأشياء، وتحاول البحث عن تَحقق المعنى من عالم النص، في علاقاته بمحمولاته الدلالية.

وبذلك يصبح كل من الخطاب الواصف، والمضمر الواصف/الموصوف الضمني متباينين في الأداء، متفاوتين في المأتى، متجانسين في البحث عن الإمكان وجوده في الواقع المأمول، متناغمين في طلب القبض على المعنى المنفلت، طوعًا أو إكراهًا، أو ما جاء -في المضمر- عن طريق ترسب مظاهر اللاشعور الجمعي (يونغ Carl Gustav Jung)، التي انطوت بفعل مرور الزمن في ذاكرة النسيان، وأن ما ورد من مضمرات -فيها- هو انعكاس لهذه المكبوتات، جاءت في المستور من دون وعي صاحبها، تحت ضغط قوة اللاشعور الجمعي.

---

1 - ينظر، يوسف أسكندر، اتجاهات الشعر الحدريث، الأصول والمقولات، دار الكتب العلمية، 2008، ص 60 وينظرأيضا، كمال أبوديب، في النقد الأدبي الجديد، مجلة الأقلام، العراق، ع 8، 1090.

2 - ينظر، محمد الغزّي، وجوه النورس..مرايا الماء، دراسة في الخطاب الواصف في الشعر العربي الحديث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونسط1، 2008، ص 7.

يقودنا هذا إلى أن الدلالة التي نجدها في قوة الإضمار، لا يمكن أن نجد لها موضعا في الاتجاه الذي حددته دلالات الصورة فقط، وإنما بما توجبه هذه الدلالات من سياقات مختلفة، وبحسب استنتاجات كل متلقٍ في كشف الصيغ المناسبة؛ للقدرة التخييلية المتجانسة مع واقع الحال؛ ولم تأت صياغتها من قبيل المعنى المباشر، الذي يفيد في معناه قصدية التواصل، في حين تفيد العلامة من (الماثول Representame) في صلته بالموضوع Objet، وهذان العاملان (الماثول والموضوع) يقومان بدور العامل المساعد بالنسبة إلى المؤول في استنتاج تضاعيف المضمر، فيما تتضمنه من معان متفاوتة؛ إذ حيثما تكون الدلالة مضمرة تكون أهميتها قابلة لإنتاج دلالات أخرى، وفي مثل هذه الحال يتجاوز المتلقي العلامة المنشَأة إلى علامات أخرى منشِئة، تسعى إلى إمكانية إيجاد بديل لواقع افتراضي، ما له من مناص في الواقع، لذلك رأى حازم القرطاجني أن «المعاني الشعرية منها ما يكون مقصودا في نفسه بحسب غرض الشعر، ومعتمدا إيراده، ومنها ما ليس بمعتمد إيراده، ولكن يورد على أن يحاكى به ما اعتمد من ذلك، أو يحال به عليه أو غير ذلك. ولنسمِ المعاني التي تكون من متن الكلام ونفس غرض الشعر المعاني الأول، **ولنسمِ المعاني التي ليست من متن الكلام ونفس الغرض ولكنها أمثلة لتلك، أو استدلالات عليها، أو غير ذلك لا موجب لإيرادها في الكلام غير محاكاة المعاني الأول بها، أو ملاحظة وجه يجمع بينهما على بعض الهيآت التي تتلاقى عليها المعاني، ويصار من بعضها إلى بعض المعاني الثواني. فتكون معاني الشعر منقسمة إلى أوائل وثوان، وحق الثواني أن تكون أشهر في معناها من الأُول؛ لتستوضح معاني الأول بمعانيها الممثلة بها،... ولمناقضة المقصد الشعري في المحاكاة والتخييل يكون إتباع المشتهر بالخفي، حيث يقصد زيادة المشتهر شهرة»**[1].

وفي هذه الحالة، يبدو -بَعد أن انتعشت المعارف، وازدهرت العلوم، وتطورت الطرائق التحليلية- أنه لا يمكن الوقوف على فحوى أي نص إلا بعد تشبع الدارس بنسيج من العلاقات المتشابكة في الآليات المنهجية، بأنساقها المختلفة، سعيا إلى الكشف عن وظيفة النص التي أوردها السياق، وبما يتوافر للمحلل من مؤهلات

1- المنهاج، ص 23، وينظر أيضا، عبد القادر فيدوح، المماثلة وسؤال المعنى في نظرية التخييل عند حازم القرطاجني، مجلة ذي قار، جامعة ذي فار، (العراق) عدد 24، القسم الأول 2017.

إدراكيـة، وطرائـق مسـتجدة، مـن شـأنها أن تمكِّـن الباحـث مـن فهـم المسـكوت عنـه في النـص.

والحــال هــذه، فــإن إغنــاء النــص، وإثــراءه متوقــف عــلى مــا يدخــره المحلــل مــن مهــارات جماليــة، يتجــاوز بهــا معقوليــة المألــوف، ويســتقيم فيهــا إعتــاق المعنــى المســتحدث في التحليــل، الــذي تتقاطــع فيــه مســوغات أغــلال التصــور الــدارج، مــع الخــلاص إلى اتســاع مجــال رؤيــة متجــددة، منفلتــة مــن الحمولــة المعنويــة لظاهــر النــص.

ولـئن كان نجـاح كل نـص يتوقـف عـلى إدراك متلقيـه، فإن ضبـط رؤيا هـذا التلقي، أو ذاك، تعـد عامـلا أساسًـا؛ لتحقيـق الغايـة المنشـودة داخـل نظـام الضوابـط الإبلاغيـة -كـما في الدراسـات السـيميائية- بمـا اصطلـح عليـه بفـك التَّسـنين Encryption وفسـخ مفاصـل مقفلاتـه، وقـد أشـار إلى ذلـك أمبرتـو إيكـو في قولـه: إن هـذا القـارئ المقصـود هـو «**القـارئ النموذجـي**» الـذي يمتلـك الكفـاءات المؤهلـة، والمهـارات المختلفـة «في تعاملـه مـع النـص، فتكـون الكفـاءات هـي الكفـاءات الموسـوعية، والكفـاءات المعجميـة والأسـلوبية، والكفـاءات اللغويـة، كـما أن المؤلـف ينبغـي لـه أن يمتلـك مجموعـة مـن الكفـاءات، تتـماشى مـع كفـاءات القـارئ، وحينئـذ يحـدث التعاضـد، أو التعـاون، بـين القـارئ النموذجـي والنـص»[1].

ولعــل المفيــد في المضمــر الواصف/الموصــوف أنــه يتعامــل مــع اللغــة بوصفهــا علامـات افتراضيـة، ليسـت موجـودة في وظيفـة اللغـة المعياريـة، أو المشـتركة بـين دوائـر الفهـم المبـين؛ لتجليـة الحالـة، في مقابـل الخفـي/ المسـتور فيـما يشـير إليـه مـن دلالات ملتبسـة، عـلى الرغـم مـن أن كلا مـن المبـين والخفـي، يتحـول في معطـاه الـدلالي بتحـول الصـورة في الذهـن، تلـك الدالـة عـلى المعـاني خـارج ذاتهـا، أو في معنـى آخـر، وكأن اللغـة هنـا تأخـذ بمبـدإ التـوازي بـين مـا هـو ظاهـر، ومـا هـو خفـي. وقـد أشـار قدماؤنـا مـن النقـاد -بخاصـة عبـد القاهـر الجرجـاني- إلى أن الصـورة الفنيـة لا تقـوم عـلى تقديـم عـرض المعـاني المجـردة في صـور محسوسـة، أو المحسوسـة بمثلهـا في اعتمادهـا عـلى العقـل فحسـب، وإنمـا تتخطاهـا إلى عـرض المعـاني المجـردة في صـور ذهنيـة محسوسـة،

1- أمبرتـو إيكـو، القـارئ في الحكايـة، تـر: أنطـوان أبـو زيـد، المركـز الثقـافي العـربي، الـدار البيضـاء، المغـرب، ط 1، 1996، ص 68.

وإلى عرض المعاني الحسية في صور ذهنية مجردة. وفي نظرنا إن المعنى المجرد الذي يقابل المعنى الذهني أبلغ في التشخيص؛ لأنه يعمق مدارك الصورة عن طريق نقلها إلى نفسية المتلقي، إذ يدركها بفعالية. وتتمثل الصورة -كما في رأي الجرجاني- أمام إدراك المتلقي، سواء تم إدراكها عن طريق الحس المباشر، أو عن طريق الصور الذهنية غير المباشرة، التي تعتمد على آثار التركيبات السابقة للانطباعات، اعتقادا منه أن الصور الذهنية التي تقدم بها المعنى المجرد تكون أقوى وأكثر تمكنًا؛ ولأن تلك الصورة تصاحبها إثارة وجدانية انفعالية أعنف وأشد لاعتمادها على الانطباعات السابقة، التي تركزت في وجدان المتلقي عنها، فيخيل إليه، ويمثل له المعنى المجرد قد شخص بها بناء «على أن لأحد المعنيين شبهًا بالآخر»[1]. كما أن المعاني الأُول المفهومة من أنفس الألفاظ هي المعَارِيض والوشي والحَلْيُ وأشباه ذلك، والمعاني الثواني التي يُومَأ إليها بتلك المعاني هي التي تُكسَى تلك المعارض، وتُزيَّن بذلك الوشي والحَلْي».[2] وتبعا لذلك يكون سياق المعنى في الفهم الإدراكي مبنيًا على ما تدل عليه اللغة في معانيها، وبمجموع الحالات التي يتصورها الذهن بمحمل الحاجة، في حين يكون المعنى في الخفي/المستور قائمًا على المدرك المتخيل افتراضا.

والمضمر الواصف/الموصوف هو الخطاب الذي يشير إلى المعنى داخل تضاعيف اللغة، باختراق التواضع لاصطلاحي (العرفي) ضمن علاقة الدال بمدلوله، الذي يلتبس إدراكه في النص الإبداعي على وجه التحديد، طبقا لإسنادات الأيقونات المترامية المعاني في طلب المزيد من توالي إنتاج المعنى، بالنظر إلى ما يتوافر في النص من سَنن code تنبعث إشاراته من خارج اللغة، تلك المعاني التي تتأمل في دلالاتِها داخلَ اللغة، ولعل سبر أغوار الدلالة بين ما هو داخل اللغة أو خارجها، يبدو متوعِّر المسالك في الاكتشاف، إذا يغدو المتلقي متصارعا مع النص الإبداعي الذي أصبح ينثني على نفسه، واللغة تنكفئ على ذاتها، على رأي التوحيدي الذي وصف الكلام بوصفه خطابا على أنه عصيب: «...فأما الكلام على الكلام فإنه يدور

1 - عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة 69. وينظر أيضاً: الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية 183. والاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1991، ص 324 - 325.

2 - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز 203.

على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه»[1].

وإذا كان الخطاب الواصف يشتغل على هذا الطَّرز في إجراءاته، التي تكسبه دلالات جديدة من العلاقات التعاقبية للمعاني المسكوت عنها، فإن تحديد الحالة الإدراكية لهذه المعاني تبدو متشذرة بانفراط العِقد، ويصعب لملمتها من الألفاظ المعبرة عن ذاتها فيما تواضعت عليه؛ «ولأن حقائق المعاني لا تثبت إلا بحقائق الألفاظ، فإذا انحرفت المعاني، فكذلك تتزيّف الألفاظ، فالألفاظ والمعاني متلاحمة ومتواشجة ومتناسجة»[2]. وفي هذه الحالة تحتاج اللغة إلى تشخيص دقيق، نظرًا إلى ما يعتريها من انشطار بين ما هو مبين، وما هو دفين في سِتره، وهو ما ينجلي في كل نص، بخاصة النصوص الجديدة؛ إذ لا شيء يوجد إلا باللغة وفي اللغة، وكأن الإبداع -والقصيدة المعاصرة بصورة أخص- لا تتشكل دلالاته إلا خارج اللغة غير العقلانية، من خلال تصور الشيء بما يستعصي على الفهم إدراك معناه بيسر، وتلك هي حقيقة اللغة في الخطاب الواصف الذي يتضمن نسقا يساق إلى تصور يستعيض به نسقا آخر، فيكون هذا الضرب من التصور في المعاني الثواني ماثلا في الافتراض الممكن تحققه بالظن، حين تفصح فيه اللغة عن نفسها.

ومن هذا المنطلق تستطيع الدلالة الكامنة في النص أن تنتج فعلا تواصليا، في ضوء تحديد مستوى النظر، الذي يمكِّن للمضمر معه أن يتجاوز المدلول الواقعي إلى توظيف اللغة، التي تفشي ما يتوارى في كيانها الاعتباطي Arbitraire غير المعلل، وكأن اللغة في المضمر تنتقل من المعنى الثابت/ الخبيء إلى المعني المتحول؛ أي من اللغة التي تصف اللغة، إلى اللغة التي تصف العالم من حولها؛ وبذلك تكون لغة المضمر الواصف/الموصوف جسرا للتفاعل بين الشيء الدال، ومسماه فيما يخالج الوجدان بالحدس، كما تستطيع هذه اللغة أن تخلق جسرًا بين ما هو قطعي الدلالة، وظني الدلالة، أي دلالة المرجوح بالظن، بوصفه الغالب فيما ينبغي أن يكون عليه الفهم، بقرينة دالة، على وَفق الفضاء الإفهامي المتحول لهذا المعنى أو ذاك، حتى يضمن الكيفية التي يتحقق بها هذا التجسير من خلا "**التعالي المفهومي**"

1 - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، (الليلة الخامسة العشرون) تصحيح وضبط، أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ج 2، ص 131.

2 - أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، مطبعة الإرشاد، دمشق، 1964 ج 3، ص 49.

للإضمار في نتاجه الافتراضي، عن طريق التعميم من قبيل المواضعة، التي تعتمد على وجود لزوم الإبانة عن الشيء بالاقتضاء، وهذا يعني أن وظيفة المضمر هي وظيفة حدسية، تعكس الإجراء الذي يوجب المقاربة التحليلية، التسويغية، وتتجاوز في ذلك الدلالة اللفظية للمفهوم من خلال تعدِّي خصوصية الفهم المدرك، نتيجة ما في المعاني المتوالية من انفلات عن المعنى المراد بالسياق المتواضع عليه، ذي الصلة بالدلالات الحسية، ولنا في ذلك على سبيل المثال: دال (ضرب)[1] الذي يفترض تجاوز خصوصيته من بنيته اللغوية إلى إمكاناته المجازية في معانيه الضمنية، والانتقال من اللفظ المتواضع عليه إلى معناه المفكر به، ضمن السياق، بحسب مقتضى الحال؛ إذ يكون الدال بالوضع، في حين يكون المشار إليه دلاليا بالاقتضاء، داخل ترتيب المعاني في النفس، وفي هذه الحال إما أن يكون المضمر في محيط الدلالة التي تنبثق من خارج اللغة، أو أن تكون ضمن الدلالة الموجودة داخل اللغة، ومعنى ذلك أن العلامة المضمَرة لا تتأتَّى إلا من نسق التواصل التعاقبي، وفي خضم ذلك فإن مقام العلامة في ماهيتها تُبْنى على النظام التفاضلي في ربطها (بالماثول)؛ وهو ما تطلق عليه الدراسات السيميائية بالدلالة المتوالية the signifying chain؛ إذ تستند السيميائية في إجراءاتها التحليلية إلى ما أطلِق عليه بالسيميوزيس Semiosis في إنتاج العلامة، بموجب وجود ثلاثة عوامل أساسية هي (**الماثول**، المشفوع بتصور الرؤيا) و(**الموضوع**، بوجود الشيء في كنه ذاته)، و(**المؤوِّل**، الذي يربط العلاقة بين العاملين السابقين معًا)، ونجد لهذا مقابلا عند بورس Charles Sanders Peirce في عوامل مطابقة، في مصطلح (الفانروسكوبية) الأولانية، والثانيانية، والثالثانية، فالأولانية يمثلها الماثول، والثانيانية يمثلها الموضوع، والثالثانية يمثلها المؤول.

---

1 - **الضرب**: إيقاع شيء على شيء، **وضَربَت** العقربُ تضربُ ضربا: لدَغَتْ، **وضَربَ** العرقُ والقلب: نبضَ وخفقَ، **وضربَ** الجرحُ ضَرَبانا وضربهُ العرقُ، **والضَّرْب**: معروف. **والضَّرب**: مصدر ضَرَبته وضربه يضربُه ضربا وضرّبه، ورجل ضارب وضَروب وضَريب ومِضْرَب، بكسر الميم: شديد الضرب، أو كثير الضرب، **وضَرُبَت** يدُه: جاد ضربها. **وضرب** الدرهم يضربه ضربانا إذا آلمه، وضُرِب ببلية: رُمِي بها، ضربت الطير تضرب: ذهبت، والطير الضوارب التي تبتغي، أي تطلب الرزق، ضَرب على يديه: أمسك، وضرب بيده إلى كذا: أهوى، وضرب على يده: كفه عن الشيء، وضرب على يد فلان إذا حجر عليه، ضرب على يده، إذا أفسد عليه أمراً أخذ فيه، وضرب القاضي على يده: حجره، وضربت في الأرض: ابتغي الخير من الرزق، يقال: ضرب في الأرض: إذا سار فيها مسافرًا فهو ضارب، والضرب: الإسراع في السير، وضرب في سبيل الله: نهض، إلى غير ذلك من العاني المتفرعة بحسب السياق، ينظر في ذلك، على سبيل المثال: المعاجم اللغوية.

وإذا كان المعنـى الضمنـي Connotative meaning يسـتند إلى إحاقـة اللغـة بالالتفـاف عـلى نفسـها، داخـل خصائصهـا التركيبيـة مـن تشـابهات وتباينـات، فـإن المعنـى الافـتراضي Propositional Meanin في المضمـر -بحسـب ياكوبسـون- لـه وظيفتـه السَّـننية؛ أي شـفرته الخاصـة، مـن خـلال تعـدد إنتـاج المعـاني، ضمـن النـص الواحـد الـذي يوجبـه التحليـل الموجَّـه، ومـا يلزمـه مـن تخمـين حـدْسي يحيـل إلى توالـد المعـاني غـير المتناهيـة.

ولعـل الخاصيـة هنـا تكمـن في الكيفيـة التـي تحفـز المتلقـي الفاعـل في إنتـاج الخطـاب مـن الخطـاب؛ باسـتنتاج العلامـة مـن حقـل الدلالـة، وهو مـا يعنـي أن للمضمر وظيفـة مزدوجـة، فهـو مـن ناحيـة خطـاب يتضمـن تبليـغ موضـوع هـادف، ومـن ناحيـة أخـرى يتضمـن وظيفـة لغويـة بمنظومـة متناسـقة مـن العلاقـات المتداخلـة، بـين مـا هـو اجتماعـي ومـا هـو تفكـيري تأمـلي، إمـا عـن طريـق إنمـاء المفاهيـم في المـدركات الذهنية، حيـث تنمـو اللغـة في ذاتهـا، أو مـن خـلال الكشـف والإظهـار [ياكوبسـون]، أو عـبر وظيفـة الإخفـاء والإضـمار[ديكـرو Ducrot]؛ إذ تتخـذ اللغـة لنفسـها شـكلا ارتداديًـا، وتسـتدار بمـا في ذاتهـا مـن معـانٍ؛ قصـد الحيطـة والحـذر، لسـبب أو لآخـر، أو مـن أجـل الوظيفـة السُّـلطية (رولان بـارت] مـن دون الاسـتناد إلى أي ضابـط مـن أنسـاق اللغـة وقواعدهـا، بمـا فيهـا المضامـين الفكريـة، أو تفعيـل اللغـة بتفعيـل إلغـاء النزعـة الإنسـانة [ميشـال فوكـو]. وفي كل هـذه الوظائـف، وغيرهـا، تتحـدث اللغـة عـن نفسـها، كونهـا لغـة واصفـة تسـميها الدرسـات المعـاصرة، **لغـة فـوق اللغـة**، وكأنهـا ترسـم واقعـا فـوق الواقـع، وهـو مـا يسـميه جـون بودريـار Jean Baudrillard باختفـاء الواقـع، ونشـوء فـوق الواقـع The hyperreal ينتجـه توليـف تشـع بـه نمـاذج تركيبيـة فـوق- فضـاء Hyperespace لا جَـوَّ لـه[1]، واللغـة هنـا كأنهـا أداة تـدل عـلى طـرق الموضـوع، وقابلـة للتكلـم عـن نفسـها، أو عـن غيرهـا، كـما أنهـا تقتـضي وصـف ذاتهـا بشـكل يقـترب مـن المناطقـة[2]، وكونهـا كذلـك فهـي لغـة تملـك وظيفـة التواصـل مـع العـالم للتعبـير عنـه، انطلاقـا مـن حديثهـا عـن نفسـها.

---

1 - ينظر، جـون بودريـار، المصطنـع والاصطنـاع، ترجمـة، جوزيـف عبـد اللـه، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، ط1، 2008، ص47.

2 - ينظر، سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، عرض وتقديم وترجمة، دار الكتاب اللبناني، 1985، ص 199.

إن تحديد مستوى النظر الذي يمكن أن يكون معه المضمر جسرا للحوار بين الإبانة والإخفاء، هو "**التعالي المفهومي**" الذي يتخفى وراء التعمية والرمز، ليأتي المتلقي كي يعيد إنتاج هذا التعالي المفهومي في المضمر إلى التقارب الاصطلاحي المتفق عليه، وبالكيفية التي يتحقق بها هذا التجسير بين ما هو مُلبس، وما هو مبِين، وهذا يعني أن وظيفة المضمر تستند إلى رؤيا كشفية، يُمَتَحُ منها فيض سر الكينونة، «وهكذا تتجسد ثنائية الرؤيا في التصور اللغوي مع ثنائية الرؤيا في التصور الكوني في تجسيد سياق [المضمر] ومرجعيته الفكرية؛ لخلق توازن بين الفكر والحس»؛ لما في المضمر من توسيع دلالة الغياب في شكل قناع، يعكس قيم التستر في عالم الكشف، قد يتوازى فيه مع ما يتطلع إليه المتن. فإذا كان المسكوت عنه في المضمر له سَنَن خاص به، وليس له علاقة بالأثر الظاهر، بل هو مضمَّن فيه، فإن هذا السَّنن Code لايمكن إدراكه في معظم الأحيان دون سند خارجي؛ أي دون مغزى؛ كما «ينشئ الأثر [الخفي] سننه المستقل، بل يصبح اعتباره مناقشة لذلك السنن، وأنه يجسد شعريته الخاصة، وإذا كان العمل الفني هو الذي يؤسس قواعده المبتكرة المتحكم فيه، فإن التواصل عبره لا يكون -بالمقابل- إلا مع من يعرف مسبقا هذه القواعد»[1].

2. 3 من لغة المدار إلى لغة الإنتاج

لا شك في أن الخطاب نسيج من العلاقات الدلالية، والقطب الذي عليه مدار اللغة، بوصفها أثرًا، أو بصمة دالة، وكل ما هو دال يعد وسيطا ماديا لمدلول يعكس كينونة ما في عالم النص، وحينذاك تكسب **لغة المدار الواصفة** دلالاتها من رهان اختلاف الدلالات التي يتعذر الإفصاح عنها، وإبلاغها كما في محمولات النص المبين، وفي مضامينه المحددة، وبما أن المضمر الواصف/الموصوف يحمل في تضاعيفه دلالات مرجَّأة، فإن لغة المدار فيه هي الأثر الذي يخبئ حالة الإرجاء في مكنون الخفاء، وهي التي تربط مستور اللاوعي في وجود لغة الخفاء بكل ما هو ماثل في هيئة التعمية، وهذا يعني أن بداءة فكرة المضمر في لغة المدار ليست دلالة ائتلافية توجبها مكونات الدال والمدلول، بقدر ما هي دلالة مخاتلة، ومعتَّمة، في

---

1 - ينظر، أمبرتو إيكو، سيميائية الأنساق البصرية، ترجمة محمد التهامي العماري، دار الحوار، ط 1،2008، ص 135 - 136.

شكل لغة مدارية تتخطى عامل إدارة التنسيق، ولكنها تصل إلى عامل دوران الفكرة على بعضها، كونها تعكس الضمير اللاواعي؛ لوجود رؤيا غير مدركة في معانيها الجلية، وتتجاوز دلالة وجود المسند إليه، أو إضماره بوجود قرينة تدل عليه؛ لأن لغة المدار قريبة من قصد المحال «**اللاتناهي**» في احتواء المطلق بلغة متفلّتة، سعيا إلى إمكانية استبدال الدلالة الخفية في حضن الرؤى المتوالية بالدلالة الضمنية، على نحو ما جاء في رأي جاك لاكان قوله: إن أيَّة بؤرةٍ تتركز فيها الدواليل، بقدر ما تمثل شيئًا من الأشياء، يمكن اعتبارها بؤرةً [تتمثل] من أجل [علامة من العلامات]؛ إذ إن ما يجب توكيده، -قبل كل شيء- هو أن الدالّ لهو ذلك [المكوِّن] الذي يمثل [كينونة] المسند إليه من أجل دالّ آخر[1].

وبما أن كل نص يحمل في منعطفاته أحجية غير مرئية يتبارى المتلقون في استقرائها، فإن أبنية المضمر اللاواعية -في معظمها- تسهم في جعل المسكوت عنه قابلا للتصور، لذلك تأتي اللغة المدارية لكي تحجب الرؤية الكامنة للمعنى في داخل المتن، وتجعل منه معنى منزويًا خلف سياج الدلالة الوظيفية في محتواها الإسنادي، وسياقها التواصلي، ومن ثم تنتقل الفكرة من اللاوعي في الالتباس بالتعمية إلى الوعي بالتجلية؛ لأن استبدال علامة اللغة المدارية باللغة التي توجب التلازم بين الدال والمدلول، يعد ثورة على وجوم المعنى، أضف إلى ذلك، إذا كانت اللغة بوجهي الورقة الواحدة -كما في تشبيه دي سوسير- لمتن النص، تكسب قوتها من العرف المتواضع عليه وفق الاستعارة ودلالة الخطاب، فإن اللغة المضمرة المدارية تكسب قوتها من المقوِّم الخفي في اللامقول في النص؛ بافتراضاته اللامتناهية، وفق ما يسميه بول ريكور بالانزياح والدرجة الصفر في البلاغة، ويقصد بذلك اللغة الاحتمالية المنبثقة من التأويل في إنتاجها دلالات جديدة، تلك التي تربط بالنتيجة احتمالية اللغة ذات الدرجة البلاغية الصفر بوضعها الذهني، [إذ] الانزياح كامن بين ما فكر فيه [المبدع] وبين ما كتبه، بين المعنى والحرفية؛ والمؤسف أن [المبدع] يطابق ضبط المعنى الاحتمالي مع فكرة إن كل مجاز قابل للترجمة؛ أي مع نظرية الإبدال؛ لأن

1 - ينظر:

- Lacan, J. (1964): The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, p207.
http://www.maaber.org/

عن غياث المرزوق، الدال، موقع معابر.

مـا فكـر فيـه [المبـدع] يمكـن دومـا أن يعـوّض بفكـرة أخـرى تترجـم العبـارة المجازيـة بعبـارة غـير مجازيـة، [وهنـا] لا يمكـن أن يقـال بشـكل أفضـل بـأن هـذا اللجـوء إلى لفـظ غائـب تابـع بالكامـل للتصـور الإبـدالي للاسـتعارة.[1] وحينئـذ يكـون المُكنَّـى عنـه فيهـا افتراضـا بالظـن والاحتـمال، واسـتنادا إلى هـذا الـرأي "ليـس في وسـعنا أن نطلـق حكـمًا صائبًـا عـلى التكْنِيـة التصويريـة إلا إذا [....] حاولنـا اسـتبدال كلّ عنـصر مـن عناصرهـا، عـلى حـدةٍ،.... بلفـظٍ يمكـن لذلـك العنـصر أن يمثّلـه بشـكل أو بآخـر.[2] [فالدلالـة] التـي تـمّ تأليفهـا عـلى هـذه الشـاكلة لم تعـد [دلالـة] خِلْـوًا مـن المعنـى، بـل [دلالـة] قـد تكـوِّن معنـى مجازيـا للمعنـى الظاهـر، وقـد تختلـف عنـه؛ وقـد ينطبـق هـذا بصـورة أدق عـلى النصـوص الإبداعيـة المعـاصرة، بخاصـة منهـا النصـوص الشـعرية التـي تحمـل سَـنَنًا هـي بحاجـة إلى فـك شـفراتها اللغويـة قبـل الدلاليـة، وهـي بذلـك تسـتبدل لغتهـا بلغـة الوصف(الموضـوع)، في حـين تعـبر اللغـة الواصفـة عـن نفسـها بالكلـمات، كونهـا تتحـدث بـكلام اللغـة، عـن اللغـة، بوصفهـا «لغـة ثانيـة تخالـف اللغـة التقريريـة التـي هـي دليـل يتكـون مـن دال ومدلـول، وتخالـف اللغـة الإيحائيـة التـي يصـور فيهـا الـدال دليـلا»[3]؛ لأن اللغـة المداريـة تلقـي بظلالهـا عـلى المسـكوت عنـه، وتشـكل طاقـة رمزيـة قصـوى، وتتجـاوز حـدود إحالتهـا الداخليـة إلى ضرب مـن الحـدس لمعنـى مـا، بمـا يتجـاوز الإمكانـات البلاغيـة، وهـو مـا أشـار إليـه بـول ريكـور في الاسـتعارة الحيـة، المشـدودة بعـالم النـص، وعـالم الوجـود بالتفـرد في النـص المـوازي (المضمـر)، وتجـاوزه الشـفرات المتواضـع عليهـا في مـتن النـص الظاهـر، سـعيا -بتعبـير اللغـة المداريـة- إلى توصيـل معـانٍ لا يسـوِّغها ظاهـر النـص، ومـن هـذا المنظـور تدفعنـا اللغـة المداريـة إلى البحـث فيـما وراء المجـازات بمعناهـا الخـاص، وإدراك نظـام التناسـب في محسـنات التركيـب... ومـن هـذا القبيـل محسـنات الفكـر الخياليـة (إنطـاق غـير الناطـق Prosopopée)[4].

وجديـر بالذكـر؛ أننـا عندمـا نسـتنتج تمثـلا لمعنـى متخيـل مـن اللغـة المداريـة -في النـص المضمـر- فإننـا نحيـي معنـى دفينـا، وتمثـلا مـن تمثـلات المخيلـة، المُخْصِبـة،

1 - بول ريكور، الاستعارة الحية، ترجمة، محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2016، ص 237.

2 - Freud, S. (1900): The Interpretation of Dreams. Penguin Freud Library, vol. 4. P382

عن غياث المرزوق، الدال، موقع معابر،/http://www.maaber.org

3 - ينظر، عمر أوكان، اللغة والخطاب، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001، ص 51.

4 - ينظر، بول ريكور، الاستعارة الحية، ص 127 - 128.

وعندما يتحقق المعنى المجازي، المتخيل، تنبثق منه النواة الخفية في المسكوت عنه بالصمت، الذي يمكن استحضاره بما قد تسعه العلامة بوصفها إنتاجا للمعنى، ومن هنا يكون النص المضمر -الصامت- خلاّقا، ويحرك ملكة الرؤى التخييلية، على نحو يتيح لها التفكير أكثر لما يمكن أن ندركه في مسلمات الإحالة الدلالية. ويشير هوفيل Heuvel إلى أن الصمت في النص المضمر، يعد عملا تلفظيا بالغياب؛ إذ نذهب إلى أن الصمت قد يُحمَل على كونه مضاهيا للعمل اللغوي. وهذا «**العمل الصامت**" يولد "**بياضا نصيًّا**" له خصوصياته بلا شك من حيث تكوُّنه وتأوّله...بمعنى أن هذا الصمت لا يخرج عند الإنشاء والتقبل عن هيمنة اللغة بقيودها الصوتية والتركيبية والتعبيرية والدلالية. فالمعنى المراد إنشاؤه؛ وإن بقي حبيس الضمير/ النفس، كامنا فيهما بالقوة، لا يكون على تلك الصفة إلا إذا ناجى الصامت نفسه، مستعملا أداة اللغة، وصرّف أحكامها لإنتاج ذلك المعنى، فكأن الصامت يعد سلفا ما يريد قوله ليقرر كبته وكتمانه لغاية ما، فيغدو وحده منتجا للمعنى متقبلا له في آن واحد[1].

لقد جاء في كتابنا[2] [**معارج المعنى**] في مبحثه الأول عن شعرية التوازي والكشف البديل، ما يفيد أن النص المضمر/ الصامت ليس تحليلا للإبلاغ، وإن كان ينطلق منه ليرتب النص وينظمه من جديد، وينقله إلى تبدلات من خلال ما يقاربه في المجال المخصوص من دلالات مضمرة، قد تكون مرآة كاشفة، وهي صورة تحاول أن تكشف لنا مدى رغبة الشاعر في إقناع المتلقي بلعبة التحرك بين النطق والصمت المنطّق، بين الكلمة والمحو، بين الصوت والبصر، بين الرقش والبياض، بين الامتلاء والخواء، بتناسق متوازٍ، وبانتظام متسق، كحبات العقد، وانسجام مستوٍ في نضج النص، المستقيم في مرامِ المعاني، وفي هذه الحال يرى ميشال Pougeoise Michel: «إن الشعر -مثله مثل الموسيقى- يعقد مع الصمت صلة مميزة. وهذا الصمت يُعَد جزءًا لا ينفصل عن الكلام بما أنه يندرج في الحركة الإيقاعية للقصيدة، ويكون داخلها أيضًا حركة تنفس وحركة انتظار وتوقف، وعلامة أمل أو انكسار وتأثر وتساؤل، وتفكر أو تأمل[3]؛ إذ في نص المحو ينساق المتلقي

---

1 - محمد الشيباني، الصمت وتأويله، ضمن كتاب: كتاب في الصمت، منشورات جامعة صفاقس، 2008، ص 115. وينظر أيضا:

-Pierre van den Heuvel, Parole, mot, silence: Pour une poétique de l'énonciation, [Paris]: J. Corti, 1985.

2 - معارج المعنى في الشعر العربي الحديث، دار صفحات، سوريا، 2012، ص 20 وما بعدها.

3 - ينظر، Michel Pougeoise ; Dictionnaire De Poetique ; Belin, 2006, p 421 =

وراء البحث عن توازي الملاءمة بغرض القبض على احتباك النص، تحت أي طائل، والأخذ بمبدإ التعاقب بين مدٍّ وَجَزْرٍ في محاولة الكشف عن الرابط بين النصين المتوازيين.

إن ما يقوله البياض [**الصمت**] ليس بالضرورة هو ذاته ما يقوله المرقوش [**الملفوظ**]، بل قد يكون ما أثاره البياض الصامت في المتلقي مرغِّبًا في كشف أسرار مكمن القصد، وما توارى فيه، كما أن جلاء ما استخفى من حيثيات تشع جوهر العلامة الدالة، هو مطلب المتلقي في التركيز على فهم الرؤيا بالتأويلية اللغوية [غادامير]؛ لأن «الوجود الجدير بالفهم هو اللغة»، كما في قوله: عندما كتبتُ أن الوجود الممكن فهمه وإدراكه هو اللغة، ينبغي أن نفهم من هذا التصريح أن الوجود (ما هو كائن) لا يمكن فهمه في صورته الكلِّية والشاملة، بحيث إن كلَّ ما تحمله اللغة يحيل دومًا على ما وراء (أو فوق) العبارة نفسها»[1]، أضف إلى ذلك أنه قد يعطي جوابًا متوازيا للصورة الأولى، أو يمنح معنى متواريا آخر خلف المعنى الأول، وهو ما يشكل انجذابًا، وحركة ذهنية فيما يثير النص برمته من وقع جمالي في النفوس، بفعل صورتيه الذهنية والمرئية، على وَفق ما يستدعيه الالتحام للصورة الكلية، وذلك عندما تصبح مخيلة المتلقي مهيأة للانتقال من حيث انتهى الشاعر إلى الخطوة الموالية في تفعيل مسعى البحث عن الخبيء، الذي يمكن وسمه بـ«**صوغ التعاضد/ لغة الصدى**» من أجل تكوين صورة أخرى متوازية مع الصورة الأولى، وقابلة للاستيعاب، على حدِّ رأي باشلار Gaston Bachelard في نظرته إلى الرؤية التخيلية، حين قال: «قد يرى المرء دائما أن التخيل (أي التصور) هو الطاقة المتمكنة من (صياغة) الصور، ولكن الأدق هو أنه الطاقة القادرة على منح الصور التي يهيئها الإدراك الحسي، وأنه فوق كل طاقة لها علاقة بتحير أنفسنا من الصورة الأولية، ومن الصورة المتغيرة. إذا لم يحدث أي تغير في الصور، أو اتحاد غير متوقع في الصور، فليس هناك أي تخيل، وليس هناك أية عملية تخيلية»[2].

إن التوازي بهذا الشكل الذي نراه هو ما عبر عنه القدامى عند اقتضاء

وينظر أيضا، الجوة أحمد: سيميائية البياض والصمت في الشعر العربي الحديث، دراسة قدمت في ندوة بقسم اللغة العربية وآدابها في جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر. ضمن الكتاب الخامس: "السيمياء والنص الأدبي".

1 - ماهر شرف الدين، فلسفة التَّأويل -هيرمينوطيقا لغوية- موقع معابر، الرابط http://www.maaber.org

2 - ينظر، فرانكلين ر. روجرز: الشعر والرسم، ترجمة: مي مظفر، دار المأمون، ط أولى، بغداد 1990، ص 38.

شيئين أو أكثر، تقوم بينهما علاقة انسجام وتقابل، بخاصة حين شبهوا الكلام بالقمر والصمت بالنجم؛ إذ «ليس النجم كالقمر إنما تمدح السكوت بالكلام، ولا تمدح الكلام بالسكوت، وما أنبأ عن شيء فهو أكبر منه»[1]، أو ما يعدُّه المحدثون [الصمت البليغ]، كما جاء في قول ميشال[2] Michel Pougeoise «لقد خصص الشعر المعاصر للصمت مكانة عجيبة، وأولاه المنزلة الرفيعة. وقد توصل الشعر إلى تحقيق ذلك **بطرائق عديدة في الكتابة، وخاصة ما كان منها مرئيا، وذلك من قبيل البياضات، ورسم القصيدة في صفحة الورقة، والهوامش، والتفنّن في الطباعة، وتشظية النص، وتقطيع أجزائه، وغياب علامات الوقف، أو الإكثار منها**»، لذلك يلتمس فضاء الفراغ تجسيد اللامقول في النص في تقابل مع فضاء التشخيص، أو ما لا يمكن البوح به صراحة -كما في معاريض[3] الكلام- بمسحة فيها من التعمية، والتَّوْريَةُ بالشيء عن الشيء، أي ما يجعل الصورة مموّهة، أو معبرة بخلاف ما يُسأل عنه، وهي صفة، غالبا ما تكون ملازمة للنصوص الحديثة.

3 .3 صوغ التعاضد/ لغة الصَّدى

إذا كان التماسك هو الذي يميز العلاقة بين النص والتحليل، ويشخص جملة من الكيفيات الإجرائية في التسويغ، فإن بعضًا من النصوص الملتبسة قد لا تسهم في انبلاج الرؤى في محمولاتها الدلالية الملغزة، بالنظر إلى خروج النص - بصياغة التعمية - عن مقومات الفاعلية والانفعالية، وهو ما يوجب العمل من المتلقي البحث على الاستدلال الدائري Reasoning in a Circle، خارج عناصر النسق الدارج في طرائقه التحليلية، حتى نفهم كيف يمكن أن تكون الرؤية واضحة، وبما يجعل رؤية جمالية النص ممكنة. وعلى هذا الأساس، يحاول الدارس معرفة الرؤية الجمالية من قَعر النص المضمر، الموازي لنص المتن، وهي إشكالية تتعلق بالمبدع في

---

1 - الحصري (أبو إسحاق)، زهر الآدابوثمر الألباب، تحقيق محمد البجاوي، دار الفكرالعربي، ج 2، ص 681.
يُنظر أيضا، الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 178، وابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 2، ص 191،

2 - ينظر، Michel Pougeoise ; Dictionnaire De Poetique ; Belin, 2006, p 421
وينظر أيضا، الجوة أحمد: سيميائية البياض والصمت في الشعر العربي الحديث، دراسة قدمت في ندوة بقسم اللغة العربية وآدابها في جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر. ضمن الكتاب الخامس: "السيمياء والنص الأدبي".

3 - معاريض الكلام، كما جاء في الحديث: إن في المعاريض «**لَمَنْدوحةً عن الكذب**»؛ أي سَعَةً.

تمثله الشيء بصدى اللغة الدائرية، من دون إدراك معناه بالملفوظ، وهذا ما ليس بوسع المتلقي معرفته إلا بالظن والاحتمال من داخل متن النص في مضمراته، كما جاء في قول الشاعر ابن مقبل العجلاني التميمي:

مِن مُضمرٍ حاجةً في الصدرِ عَيَّ بها   فلا يكلِّم إلاَّ وهو مختشع

وحتى يكون النص متاحًا للفهم من قبل المتلقي يفترض أن تكون هناك قرينة دالة على كشف ملكة تبصُّره في كل ما هو مستتر في المتن، أو في عمق تفاصيل الوظائف الدالة التي يتم من خلالها إدراك الإسنادات المجازية، أو فيما يشير إليه المعنى الدلالي إلى إحالة كل خاصية في النص، بوصفها أداة نعثر عليها في العلامات الدالة على كل نسق من الأنساق، الكامن منها والجلي؛ إذ إن بنية أي علامة توفر خيطًا رفيعا من صوغ الإشارة الدالة، وبذلك يتعاضد المعنى الجلي بالخفي، بما في ذلك ما يكون في المسكوت عنه، حين تقترن اللغة بنفسها، بحسب نظام شِفْري معين، ومن ثم فهي لغة داخل لغة، أو كما عبر عنها جيرار جينيت Gérard Genette **بالنصية الواصفة** في علاقة اللغة بالتفسير والتعليق حين تربط نصا بآخر[1]، وبلغة دائرة Circular، وبشكل يجعل منها منثنية على نفسها، ولا تقدم أي معنى بـ(دليل) إلى المتن، ويحتاج ذلك إلى مغامرة تأملية قائمة على الظن والتخمين، قد تكون نتيجته -أيضا- مبنية على الاستدلال الدائري، لعدم الأدلة المقنعة التي يوجبها نظام التمثيلات الدلالية في معانيها، حين تربط الكلمة بما يليها مع اشتراكهما في بناء التماسك النصي.

وإذا كانت بنية النص -الإبداعي- الجديد تقتضي استعمال اللغة المخاتلة في شكلها الدائري، فإن هذا يثير نوعا من الارتياب، كون اللغة هنا تنقاد وراء ربط الكلمات بعضها ببعض، فحسب، وعلى الرغم من استنادها إلى المشروطات النحوية، فإنها تبدو ملتبسة من حيث المقايسة الدلالية، معنى هذا أن اللغة في التجربة الإبداعية الجديدة باتت تنزاح عما أطلق عليه القدامي بالفروق اللغوية/ الدلالية، أو ما أطلق عليه اللسانيون بشبه الترادف، أو التقارب الدلالي، كون اللغة تنفلت

1 - ينظر، جيرار جينيت، أطراس، الأدب في الدرجة الثانية، تر، مختار حسني، مجلة ثقافية فكرية، العدد 16، فبراير 1999

من ملكة اللغة المتواضع عليها، إلى اللغة الواصفة التي تحتضن اللغة بوصفها بنية رمزية، سواء ما كان منها أخّاذا من خارج المتن، أو ما آسر المتلقي، وجذبه إليها، فالقصيدة الواصفة الأولى تدعو إلى كتابة نصوص تخبر عن نفسها، فيما تخبر عن العالم الذي صدرت عنه، في حين تدعو القصيدة الواصفة الثانية إلى تأسيس كتابة جديدة لا تشير إلى أصل يقع خارجها، وإنما تشير في المقام الأول إلى نفسها، بوصفها كيانا يمور بالحركة والحياة[1]، كما في قول أدونيس:

الشمس تغسل جسد المادة

في الخفاء

يتهيأ شيء ما

نلاحظ في هذا النص أن هناك فروقا دلالية في الملفوظات المفرَّق بينها في أداء المعنى الوظيفي؛ إذ كل جملة شعرية تحمل معنى خاصا يميزها من غيرها من توالي الجمل استتباعًا تراتبيًّا من حيث التكاثف الدلالي؛ أي مع إهمال المعنى المشترك بينها دلاليا، حين أصبحت «**الكلمات معاريض المعاني**». ومن ثم، لم يعد محور الدلالة مستمدا من المتن الشمولي، بل يكون التصور ممكنا من خارج هذا المتن، غير أن عملية التمثُّل «الدلالي» لكلٍّ من الدوالّ الدون- لغوية هذه لا تستمدّ أدواتِها من عتبة منفصلة انفصالاً تامًّا عن عتبة الترميز **اللغوي**، في حدّ ذاته، نظرًا إلى الطبيعة التداخلية التي تتميّز بها... المَدْوَناتُ، الأساسية... في سيرورة العمل الذهني[2]، وهنا قد تطرح فرضية تداعيات استرسال دلالات المتن، الذي يُردِف في تضاعيفه نعْت تضايف تمثلات الوجود المغيب / المسكوت عنه، وكل ما هو مغيب جدير بأنه يحمل سِمة الوجود الممكن تحققه. معنى ذلك أن البحث عن خلفيات الصمت -كما في نص أدونيس- هو بحث عن تساؤل ما يتضمن هذا المسكوت عنه من حالة، تصفها البنية العميقة.

ولكن، هل المضمر الواصف/الموصوف مقياس لمعرفة الحقيقة الغيبية في نص

1 - ينظر، محمد الغزّي، وجوه النورس..مرايا الماء، دراسة في الخطاب الواصف في الشعر العربي الحديث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونسط1، 2008، ص 181.

2 - غياث المرزوق، الدال، موقع معابر، http://www.maaber.org/

أدونيس؟، أو أنه يتماهى باللغة؟ لعل ما يترتب على ذلك من إجابات تظفر به مزيَّة [التأمل في التأمل]، بإدخال الفكرة داخل نسقها اللغوي، حسب معيار الرغبة الذاتية، وما يمكن أن تتمثله من معنى افتراضي، ومع ذلك فإن الرغبة من متلقي النص لا تكون غاية في حد ذاتها، بل هي رهان قد يوصله إلى نتيجة غير مثبتة بالحجة، من وجهة استحالة الوصول إلى حقيقة ما جاء في المتن، لتستنتج بالاستدلال الدائري reasoning in a circle في مقطع [**الشمس تغسل جسد المادة**]، ما يفيد افتراضا: [**الرؤية الذاتية الرئيسة توضح الأشياء، فيظهر موقف ساطع، مشرق كالشمس**] وفي غياب الدليل المقنع بقدر اللغة الواصفة، يكون هذا التصور مبنيا على الاستناد إلى مغالطة المصادرة على المطلب، كون النتيجة اعتباطية arbitrary، أو إنها تميل إلى مسوغات دائرية، متوعرة، وفي ضوء ذلك فإن المضمر الواصف/ الموصوف في النصوص الجديدة غالبا ما يتماهى باللغة، وتنبعث دلالاته من خارج اللغة، وإلا كيف يكون (الوضوح جريمة)، كما في قول محمود درويش:

لن تفهموني دون معجزة

لأنّ لغاتكم مفهومة

إنّ الوضوح جريمة

وغموض موتاكم هو الحقّ -الحقيقة[1]

تتفق الدراسات على أن اللغة الواصفة في الإبداع -بخاصة في النص الشعري- هي لغة تجريدية/ نحوية، بحسب تعبير (بنفنيست Benveniste)، وما ينتج عنها في النص من لغة دائرية، ملتفة حول محورها، على حد قول الأعشى، من قبيل التجوُّز بالإسناد الدلالي:

إني رأيت الحربَ إنْ شمرتْ... دارتْ بكَ الحربُ معَ الدّائرِ

وقد يكون المضمر الموصوف هنا مرده غياب النسق الدلالي المخبوء بالكناية عن دوران الشيء في ذاته، وفي مثل هذه الحال يجبر المتلقي على إعادة صياغة

1 - محمود درويش، ديوان محمود درويش، ط 14 بيرو، دار العودة، 1994، ج1 ص 484.

التأمل في المسكوت عنه، ومعالجته من سياق مختلف، من أجل ذلك يكون التأمل في اللامقول في النص مبعثا للتجوُّز بالمقايسة الدلالية، أي بالتعبير عن شيء غير معبر عنه، وهذا في حد ذاته تأمل آخر بالافتراض؛ إذ النص الغائب فيه يكون خارج المتن المجوَّز بإسناد المعنى المغيب بالدلالة الضمنية المجازية، وهو ما يسمى في النحو بالإسناد التبعي، على وجه الاقتران بين المقول واللامقول، غير أن التبعية هنا لا تعني ضم المعنى المغيب بالمعنى الظاهر في المتن، وإنما بما يوجبه تحقق الإمكان من تلازم بين ما هو مستور، وما هو جلي، يوجب إمكانية القبض على ما هو منفلت من معنى، يدعو إلى التأمل المتعقِّب لعملية إنتاج علامة دالة، وفي هذا ما يشير إلى خلق توالي الدلالات خارج ما هو مهيمن داخل متن النص الإبداعي، والشعر منه على وجه الخصوص، ولنا في ذلك أمثلة كثيرة، نقتبس منها هذا النص من خارج منظومة الشعر العربي؛ لنبين أن الرؤيا الإبداعية المعاصرة لم يعد لها الدلالة الراجعة إلا مكونها اللغوي، الذي يعكس كينونتها في ذاتها، سعيا إلى إمكانية إيجاد مسند خاص بها، يشير من خلاله إلى دال آخر، كما في قول جيرار لوغويك [1936] الشاعر الفرنسي الملتبس، بعد أن صار مُطالَبا بخلق مرجعيته الذاتية في عالم فقد المعنى كما يقول جورج شتاينر George Steiner، أو صعود اللامعنى، لأننا نعيش عصر [**الإنسان أمام غياب اليقين**] كما في مفهوم إيليا بريفوجين Ilya Prigogine، الذي رأى أن النص لم يعد يحمل مقاصد مبدعه إلا نادرا، فيرى أن قوته تكمن في مدى إقناعه القارئ تفكيكه، وإعادة خلقه بشكل اعتباطي، هكذا صارت القراءة إبداعا، وفي المقطع الشعري الآتي يستعيد **جيرار لوغويك** - بافتراض المحور الاستئلافي combinatorial axis والمحور الاستبدالي substitutive axis[1] على حد تعبير غياث المرزوق- روابط عالم اندثر ولا تزال صوره وأحاسيسه ثاوية في ظلمة أعماقنا السحيقة؛ في عقلنا البدائي القديم والمنسي... روابط نُحسها ولا ندركها، روابط بين الأشياء المتباعدة، كما في هذه الصور الغامضة التي يرى فيها الحجارة سمة للوعي السريالي:

1 - **المحور الاستئلافي**، يعمل عملاً تعاقبيًا (أو أفقيًا) وفقًا لخصائص الاختلاف وقوانين التجاور، كما ذُكر؛ وأما **المحور الاستبدالي**، فيسير سيراً تراتبيًا (أو رأسيًا/عموديًا) تبعًا لخصائص التشابه وقوانين اللاتجاور، كما ذُكر أيضًا، ينظر غياث المرزوق، الدال، مرجع سابق.

كل حصاة هي صوت متوقف،

كل حجر هو تفكير رجل مات

كل كتلة هي حلم

ما يزال يتحقق[1]

وكأن المعنى في صورة هذا المقطع -كما في الكثير من نصوص المضمر الواصف/الموصوف- لا تحيل إلى الممكن تصوُّره، بقدر ما تحيل إلى الممكن المعبر عن ذاته، من دون قرينة دالة، وحين يصبح الممكن مستحيلا، ولا يستطيع المبدع وصفه صراحة إلا في معادل المضمر الموضوعي، (**كل حصاة هي صوت متوقف**) وهو المعادل الذي يتضمن وصفا مضاعفا في تركيبه باللغة الواصفة، وبالمضمر الوصوف، في تقدير معنى الاستدلال الدائري، بوصفه لغة واصفة ثانية، ونحن هنا أمام مضمر الشاعر(**الحصاة**)، كونه صوتا متوقفا، ومضمر المتلقي في اللغة الواصفة الثانية التي تعني الشروع في فك الشيفرة، ما يعني أن هناك سببًا ما، يمنع إظهار الدلالة الممكن توقعها، ومن هنا يأتي المتلقي ليدخل في لعبة المغامرة بتحليل النص في تشكيله اللغوي الملغز باللغة ذاتها. وعلى الرغم من ذلك فإن المعنى المنبثق من المسكوت عنه، يحمل معنى في ذاته، على هامش معنى المتن، وحينئذ يصبح المتلقي موزعًا بين المعنى واللامعنى، غير أن هذا الأخير يحيط «بالنسق الذي يتشكل فيه المعنى وينْبني. إنه تزامن عناصر لا تعني بذاتها في بنية تعني وتدل، وهو اجتماع أشياء غير دالة في حيز له دلالته، أو يصير دالا»[2].

وهذا يعني أن المضمر الواصف/ الموصوف يؤول نفسه بالاستدلال الدائري، بوصفه نصا لغويا واصفا، هو أقرب إلى عالم التشكيل برسم الكلمات الملغزة، حيث اللفظ الغامض هو المعنى الحقيقي في كل ما هو مغيب في المتن، مما يسوغ للمتلقي حرية التأويل اللامتناهي الذي ينطلق من اللغة، ويتماحك في اللغة، والنص في هذه الحالة مبني على "المتوالية الدالّة اللامتناهية من الدوالّ.. تبدو للعيان، فيما يبدو، مَيلانًا غامضًا نحو ما هو معروف بـ«**الاستقلاب اللغوي**» language processing،

1 - ينظر، خالد النجار، الشاعر الذي يتكلم لغة الأمطار مجلة نزوى، ع 99، يوليو 2019، ص 194 وما بعدها.

2 - علي حرب، لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991، ص 194.

حيث الألفاظ معاريض الدلالة، وذلك استنادًا إلى كلّ من «منطق» الكناية و«منطق» الاستعارة، فتستتبع بذلك كلاًّ من منطق المُتعاقِبات syntagmas ومنطق المُتراتِبات paradigmas، بحسب مفهوم دو سوسور، على الترتيب[1]، وكأن المعنى هو الذي تحدده التراكيب اللغوية، وهو ما أطلق عليه بـ[التأتأة Bégaiement] داخل اللغة، حين تأتأت القصيدة الجديدة.. داخل اللغة، فأوقفت عبر هذه التأتأة التدفق الفطري للغة... وكان لا بد للشعر من أن يصنع طريقا مواربا، يمكنه من تحقيق أمرين معا: أن يتفلت من النسق من نافذة، وأن يمنع عنه الانسجام من نافذة أخرى، هذا الطريق الموارب هو التأتأة داخل اللغة. التأتأة توقف التدفق، وبذا يتم نزع الألفاظ من تاريخها ومن تداولها، ويتم إلى ذلك كسر النسق الذي يؤويها ويحميها. التأتأة تمنع النسق من الانسجام، وتخلق لسانا آخر داخل اللسان ذاته»[2] لنقرأ مثلا قول عفيفي مطر من قصيدة شكوك[3].

صوت

يا سفري الضرير

في منجم الكيمياء والتحول الأخير

تنحل في دمي روابط الأشياء

وترقص العناصر المفككة

تنقلب الفروع في الجذور

والنار ترتمي ثمارها في الكرمة المحترقة

والماء في دمي يميت بذرتي المنفلقة

يشتعل الهواء ثم يحبل الرماد

لكنني أنتظر التحول الأخير

كي تأخذ المناجم المعتمة المشتعلة

1 - غياث المرزوق، الدال، موقع معابر، http://www.maaber.org/

2 - خضر الآغا، ما بعد الكتابة، نقد أيديولوجية اللغة، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، 2008، ص 216 - 217.

3 - محمد عفيفي مطر، الأعمال الشعرية **ملامح** من **الوجه** الأمبيذوقليسى 34 - 35.

كراهتي للعالم المرير

بعد لملمة شتات مضمرات هامش المتن الموصوف في هذا النص المستغلق، نجد الألفاظ تَعبر كل المسالك، وتهاجر إلى كل السبل، وتهدم جسر الرابط بين وظيفة اللغة ومدلولها الاستعاري، ولم تفعل اللغة هنا أي شيء سوى اغتصاب المعنى الرابط في السياق الدلالي المتوقع إبلاغه، وكأننا أمام لغة معجمية هاربة من لغة المحدوسات والصور البلاغية، وليس بوسع المتلقي -في هذه الحال- إلا أن يبحث عن تأويل التأويل، سعيا إلى تناسل المعاني الهاربة في لُجَّة الكلمات المترامية التجاوزات العرفية، والمتباعدة الروابط المعنوية، الممكن انبثاقها من الدوال المتجاورة، والشاعر هنا «**يرينا إلى أي مدى يحس بانحلال الأشياء، وتراقصها متفككة**». وإذا كان التشتت الدلالي لا يخط سوى المواربة في المعنى، فإن النص في معناه الدلالي يكون «مكونا من أجزاء لا رابط بينها، إلى درجة يبدو معها لا شكل له، كأنه، بسبب غياب الروابط ضاعت معالمه، فصار في حالة تشتت، وتشتت الدلالة في شعر الحداثة العربية المعاصرة... ربما يكون صدى لداخل الذات الشعرية، فهي تشده لأنها تجد فيه شيئا من تحققها، ونحوًا من إسقاط الواقع الحياتي على الواقع الشعري... وبعض النقاد لا يكتفي بجعل انقطاع العلاقات بين أجزاء النص سببا لغموضه، وإنما يعدها ظاهرة غموضية في ذاتها،..كما في هذا المقطع الشعري لرفعت سلام»[1]:

عنكبوت يموت

نحلة ترف رفة وتهوي

صرخة فالتة تذوي

ولي: ما يمنح السهول عصفورا طليقا

ويعلق عبد الرحمن محمد القعود على هذا المقطع، ويعدُّه خاليا من أي رابط نحوي، أي أن انخفاض درجة النحوية في هذا المقطع شتت دلالته مثلما شتت بنيته السطحية، وربما تكون هذه الروابط موجودة، وتمنح تماسكا ظاهريا،

1 - ينظر، عبد الرحمن محمد القعود، الإبهام في شعر الحداثة، العوامل والمظاهر وآليات التأويل، سلسلة عالم المعرفة، 2202، ص212، 213. وينظر أيضا، محمد عبد المطلب، منارات الشعرية، ص 219.

أو سطحيا للنص، لكن الدلالة تبقى على تشتتها، وتشذُّرها، كما في قول سعدي يوسف:

تأملت حصى الشاطئ

وجمعت في الودع عشرا

وضعتها في جيبي

وحين جلست إلى الطاولة أتأملها

تحركت كل ودعة في اتجاه[1]

وتأسيسًا على ما مر بنا، قد يجد الدارس في تحليله للنص الشعري مفارقة -في العلاقة بين متغيرين- بين ما هو واصف في اللغة، وما هو موصوف في الخطاب المضمر، وكأن ما يجمع بينها صورة التوازي الطباقي، وإذا كان الخطاب يجمع بين الموضوع الضمني، والأداة الإجرائية، فإن كلا من مدلول الموضوع، ودوال اللغة يكمل بعضهما البعض، وأن أحدهما لا يكون إلا من خلال الطرف الثاني، في علاقة أقرب ما تكون بما يسمى في البلاغة بعلاقة الرِّدف والتبعية، أو علاقة التلازم، أضف إلى ذلك إذا كان سياق الخطاب الواصف، والمضمر الموصوف يقوم على ما تختزله اللغة الواصفة، فإن ذلك مدعاة لربط العلاقة بين بنية اللغة وتركيبها الواصف لها، وبين اللغة في مضمر ما قبل الكتابة، أو في المسكوت عنه، وصُماتُه في الخطاب، ومن هنا يكمن التباين بينهما في وظيفة الإنجاز، ومن ثم فإن دوران القصد في ذاته يستمد مقوماته من اللغة الواصفة، التي نتج منها الخطاب الواصف، الملازم للدلالة المرجأة، ذات الصلة بالعلاقة الطردية بين الموضوع والماثول، وكلاهما يدعو إلى التأمل في الوظيفة التي تعزز محور كل منهما.

1 - ينظر، عبد الرحمن محمد القعود، الإبهام في شعر الحداثة، العومال والمظاهر وآليات التأويل، سلسلة عالم المعرفة، 2202، ص 212 - 222. وينظر أيضا، محمد عبد المطلب، منارات الشعرية، ص 219. وسعدي يوسف، الأعمال الشعرية م2، ص 161

من الاستعادة إلى التأويل:
دراسة في فكر الأنوار عند جابر عصفور

يحيى بن الوليد[1]

بين التأويل والفكر

كان التأويـل في أسـاس أي انقطـاع جـذري في الفكـر الكـوني ككل، بالنظـر لمجـالات اشـتغاله مـن خارج أشـكال مـن «الدوكسـا» -أو الدوغمائيات- التي كبّلـت الفكر ذاته على مـدار قـرون. والمقصـود، هنـا، ذلـك الصنـف مـن التأويـل الـذي يصـل بـين ما هو فلسـفي ومنهجـي في آن واحـد؛ ومـن ثمّ منشـأ «الأفق الهرمينوطيقـي» للفكر المعـاصر[2]. وذلك كلّه

1 - المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين- طنجة

2 - انظر في هذا الصدد:

- Jean Grondin: L'Horizon Herméneutique De La Pensée contemporaine, Librairie Philosophique, J. Vrin. Paris, 1993.

ونشـير إلى أن الهرمينوطيقـا تسـعى إلى إقامـة نظريـة «موضوعيـة» في التفسـير: تفسـير النصـوص اعتـمادا عـلى منهـج موضوعـي صلـب يتجـاوز «عـدم الموضوعيـة» التـي أكدهـا مارتـن هايدجـر وهانـس جـورج غادامـير. فلـم تعـد الهرمينوطيقـا، هنـا، قائمـة عـلى أسـاس فلسـفي، لقـد صـارت علـم تفسـير النصـوص أو نظريـة التفسـير. انظـر: نـصر = حامـد أبـو زيـد: إشـكاليات القـراءة وآليـات التأويل، المركـز الثقافي العربي، الـدار البيضـاء، الطبعة الثانيـة، 1992، ص 13.

من منظور الانغراس في التاريخ، في «تراكمه وتقدّميته»، حتى نتلافى السقوط في الدوران والعبث؛ وبالتالي ردّ كلّ شيء في هذه الدنيا، على طريقة نيتشه، إلى التأويل؛ ممّا يجعل هذا الأخير تأويلا للتأويلات أو أن «ما يضمن حياة التأويلات هو ألاّ نؤمن إلا بوجود التأويلات»[1]. لذلك نأخذ بالقراءة في انتظامها داخل الهرمينوطيقا (Herméneutique) التي هي قرينة الأفق التأويلي الذي يتجاوز جميع أشكال المقاربة المباشرة للنصوص والظواهر، لكن دونما تفريط في «مقصدية» النصوص.

لذلك صار التأويل، بمقولاته النظرية ومستنداته التصوّرية، شرطَ معرفة وصيغة فكر... إلخ. ولذلك صار الفكر، بمنطلقاته ومترتّباته، شرط معرفة وصيغة تأويل أيضا... وإلاّ تحوّل الفكر، في الحالين معا، إلى مجرد توليف (Bricolage) باهت وبارد. ثم إنّ عمل المفكر لا ينحصر في التحليل أو التفكيك (بغير معناه العدمي) إذ ثمة مرتكز أو سند التأويل الذي يلوي بالفكر في تعاطيه مع القضايا الموصولة بمشكلات التاريخ والثقافة والمجتمعات. الأمر الذي يجعل هذا الفكر في تشابك مع القضايا الحارقة، مثلما يرقى بالمفكر إلى مستوى المثقف غير المطلّ على مجتمعه وعصره من «الشاطئ البعيد».

هذا بالإضافة إلى أن الفكر ذاته صار، من منظور «النص المختلف»، «متوالية قرائية» طالما أنه يصعب الحديث عن فيلسوف في القرن العشرين دونما إحالة أو إفادة من فيلسوف سابق عنه. كذلك العصر الذي نعيشه الذي هو «عصر النصوص»، ولا سيما في ظلّ تحوّلاتها إلى خطابات؛ ومع ما يرافق ذلك من صعود وتصعيد لمشكلات الهويّة والأمّة والذاكرة والسرد والسلطة... وفق آليات التفكيك والتحبيك والانشطار والاختلاق... إلخ.

وفي حال الفكر العربي المعاصر، ومهما كان من اعتراض على هذا الفكر على مستوى تشابكه مع الواقع التاريخي والإيديولوجي، نتيجة «التأخّر النقدي» لا «التأخّر التاريخي» فقط كما لفت الانتباه إلى ذلك المؤرّخ المفكر عبد الله العروي منذ السبعينيات من القرن المنصرم[2]، فإن التأويل وارد وقائم أيضا؛ بل إنه مطلوب في سياق

1 - ميشال فوكو: نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص 78.

2 - Abdallah Laroui : Histoire, science, idéologie /Abdallah Bensmain: Symbole et Idéologie (Entretiens), Media productions, Rabat, 1987, P 62.

الانقطاع المعرفي والتشابك الفكري والصيرورة التاريخية... من منظور الإضافة والإنتاجية. وفي هذا الصدد، من المفهوم أن تتراتب المواضيع والقضايا، لكن دون أن نجعل من هذا الموضوع أو ذاك قضية... ومن القضية ذاتها موضوعا أو «قضية القضايا». والتأويل يتعاطي، ابتداءً، مع المعنى وليس الحقيقة. كما أن التأويل يسعى إلى إنتاج الدلالات في إطار الخطاب بمعناه «الحفري» (نسبة لـ«حفريات المعرفة»)؛ الأمر الذي يجعله يسهم في توجيه الإنسان والتاريخ.

ونفكّر، هنا، بشكل خاص، في موضوع التراث الذي صار عنوانا لا على أنماط من التأويل فقط، وإنما صار علامة كبرى على «صراع التأويلات» (Conflit Des Interpré-tations)[1] في الفكر المعاصر. ويبلغ الصراع دوائر «التوتّر» في حال التعاطي مع التراث ذاته عملا بقاعدة «التراث يوجد أمامنا وليس خلفنا»، ومن منظور يلامس إشكالات العقل وتفجّر التأويل ذاته. وهو ما يجعلنا نفكّر في التعاطي مع التراث من منظور التنوير، وبخاصة «التراث القريب» الذي لا يفهم بمعزل عن تراثنا الكلاسيكي بالنظر لـ«الأطر المرجعية» (كما يسميها محمد عابد الجابري) للثقافة العربية. والتعاطي مع موضوع من هذا النوع... لا ينجو من «الخطاب النقيض»، ومن حيث هو خطاب كبير وعريض، بالنظر لـ«آلياته» التي تضمن له انتشارا واسعا في «مجتمعات النصوص» التي تلتبس بـ«مجتمعات التخييل». التخييل الذي لا يتكشف، وفي حال «مجموعات قومية» متعيّنة، دفعة واحدة[2].

ومن نواتج لغم التراث/ التنوير، في المحصّلة الكبرى، هي: «في التأويل» و«التأويل المضاد» في آن واحد. وذلك كلّه في إطار الفكر في تقاطباته، وحتى نميّز بين هذا الأخير والثقافة. هذا وإن كان عمل المفكر لا يخلو من أداء المثقف النقدي في أحيان أو الأحرى في حال نماذج محدّدة. وهو ما يفضي بنا إلى منظور محدّد مصوغ في خطاب لا يخلو من «مراكز ثقل» مثلما يفيد -معرفيّا- على مستوى البحث في مقولات هذا الخطاب بمستنداته الثقافية والإيديولوجية في أفق استخلاص ما يمكن استخلاصه منه

1 - «صراع التأويلات» (Conflit Des Interprétations) عنوان كتاب شهير للفيلسوف ودارس الهرمينوطيقا بول ريكور (1969). ويهمنا، هنا، الإقرار بتأثير تيارات وتوجّهات (فكرية) قائمة بذاتها في الإيديولوجيا في التعاطي مع التراث.

2 - انظر في هذا الصدد: بندكت أندرسن: الجماعات المتخيلة، ترجمة: محمد الشرقاوي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 1999 (والكتاب مرجعي في النقد الثقافي).

من «دلالات» التنوير المهدّدة في الفكر العربي ذاته -وحال العرب بعامة- بمزيد من الانكسار التاريخي. وهذا في مقابل خطاب نقيض، مماًسس كذلك، ومرتكز على تأويل مضاد -وحدّي- للخطاب الأوّل.

وهو ما يبدو لنا جليا في منجز الناقد المصري جابر عصفور؛ ودونما تنكّر لمفكرين عرب بارزين تعاطوا بدورهم مع الموضوع، وعلى نحو يسهم في إضاءة مقاربات جابر عصفور نفسها للتنوير سواء من موقع التكامل أو التكامل النقدي أو التعارض والتعارض المطلق. ومثال ذلك نصر حامد أبو زيد وأستاذه حسن حنفي ومحمد عمارة... إلخ. إضافة إلى مفكرين عرب آخرين من مصر أو خارجها.

ويبقى أن نؤكد، في هذا التقديم، أن مدار بحثنا هو التأويل ذاته لا كموضوع في التراث أو كموضوع دراسة بصفة عامة، وإنما التأويل باعتباره الفكر ذاته في «ثابته ومتحوّله». التأويل والتأويل المضاد الذي سنكتفي بإشارة إليه في الخاتمة طالما أن الحيّز لا يسمح بتناوله. التأويل الذي يسعى إلى إنتاج نصوص، والتأويل الذي يصمّم على اجتثاث هذه النصوص بواسطة نصوص معدّة سلفا باسم إيديولوجيا معينة. ونتصوّر أنه لا يكفي أن نقول إن التأويل يمثل اليوم الهدف الأوّل بالنسبة للنقد الأدبي أو العمل الفكري، وقبل ذلك يستحيل إقامة نظرية عامة في التأويل[1]. ولذاك فإن التأويل يبرز في طبيعة المقاربة أو القراءة في تعاطيها مع موضوعها كما في حال موضوع التنوير... بخاصة وأن القراءة راحت، بدورها، تحرّك التاريخ؛ مثلما أن العالم صار مشكّلا من النصوص التي تخترق أبنية الثقافة مثلما تعمل على تحريك الفكر. وذلك ما يعلمنا إيّاه «النقد الثقافي» (بمعناه المرن) ودراسات تحليل الخطاب بصفة خاصّة. ومن ثمّ انتظام هذه القراءة في المواجهة بمعناها الأعرض والأنبل الذي هو معنى معارك الثقافة والتاريخ... الضرورية. ومعنى ما هو مطلوب من المفكر العربي؛ وكذلك أداء المثقف في سياقات متدافعة لا تخلو من تعارضات واعتراضات في الوقت نفسه.

في عمل الناقد

«عمل الناقد» أوسع من أن يتمّ حصره في دراسة الأدب والأدباء وتتبّع النظريات

1 - للمزيد من التوسّع في الموضوع، ينظر في:

-Jean Paul Resweber : Qu'Est que Interpréter?, C.E.R.F, Paris, 1988.

ومواكبة التيارات وتقديم المناهج... إلخ. غير أن التعاطي مع هذه المواضيع، من مواقع الإضافة والتأثّر، يفيد الناقد في تعاطيه مع مواضيع تقع خارج دوائر الأدب من منظور النقد الأدبي الملازم له. وفي هذا الصدد يبدو لافتا، من مواقع التأويل، مدى انجذاب الناقد المحدث جابر عصفور، منذ التسعينيات الصاعدة من القرن المنصرم وعلى امتداد العقد الأوّل من القرن الجاري، إلى «سردية التنوير»: ميراث التنوير عند العرب؛ تعيينا. وتمييزا له، هنا، عن جابر عصفور نفسه الناقد المشدود، من أواخر الستينيات وحتى الآن أيضا، إلى أساليب النقد المحض أو حتى النقد الثقافي كما برهن عليه في العديد من المقالات إلى حدّ نشره كتابا نقديا بعنوان «النقد الأدبي والهوية الثقافية» (2009)؛ دونما تغافل عن كتاب سابق له بعنوان «آفاق العصر» (1997) الذي يفيد -بخاصة من ناحية مفاهيمه- في هذا السياق.

والمؤكد، هنا، مدى التزام جابر عصفور بالنقد الأدبي، وعلى وجه التحديد نقد النقد الموصول بقراءة التراث النقدي والبلاغي عند العرب التي نعدّها جبهة معرفية دالة وأساسية في خطابه. وقد دشّن هذه القراءة بكتابه العميق «الصورة الفنية ـــ في التراث النقدي والبلاغي عند العرب» (1974) الذي كشف عن اختيار معرفي وأفق منهجي مغايرين لما كان سائدا في خريطة نقد النقد، خصوصا في صلة هذا الأخير بما يعرف بـ«إشكالية قراءة التراث». تلك الجدّة التي سرعان ما ستؤكدها دراسته الثانية «مفهوم الشعر_ دراسة في التراث النقدي» (1978) التي واصل فيها الاختيار نفسه (قراءة التراث النقدي عند العرب) انطلاقا من نصوص نقدية نظرية تأسيسية[1]. وفيما بعد سينشر دراسته الدسمة حول «نقد طه حسين» بعنوان «المرايا المتجاورة» (1983)، وهي الدراسة التي ستجعله في الواجهة أكثر مقارنة مع باقي كتبه. وتكمن أهميتها في اختيارها المنهجي الجديد لا سيّما داخل مصر التي كان كبار بعض نقادها، حتى تلك الفترة، ما يزالون يشكّكون في المناهج النقدية المعاصرة؛ وفي مقدّمها «البنيوية» (Struc-turalisme) (أو «البنيوية الشكلية» كما يترجمها جابر عصفور). لذلك ستلفت الانتباه إلى صاحبها، وبالقدر نفسه ستجعله عرضة لـ«سوء فهم» لا يخلو من هجوم؛ وهذا مع أنها من بين أهمّ ما كتب حول نقد طه حسين.

1 - للمزيد من التوسع في هذا الموضوع ينظر كتابنا حول جابر عصفور: قراءة التراث النقدي والبلاغي عند العرب، منشورات مقاربات، فاس، 2018.

ولعـل مـا في هـذا الناقـد الأدبي النابـه، مـن أسـاليب ورؤى، مـا وفّـر لـه مـن إمكانـات الخـوض في مـيراث التنويـر لـدى العـرب فـرزا وتصنيفـا ومتابعـة وقـراءة وحفـرا وتفسـيرا... أو «اسـتعادة وتأويـلا» تبعـا للخطاطـة المركزيـة التـي نعتمدهـا في البحـث.

ومـن ثـمّ نصـوص التنويـر العربيـة التأسيسـية (وضمنها النصـوص الهامشـية أو غير المكرّسـة في أحيـان) التـي حـرَص جابر عصفور، بصـبر المثقف ونبرة الأكاديمـي، على التعامل معهـا. ومـن ثمّ، بشـكل مندغـم، ما يمكن نعتـه بـ«التعلّق النصي/ الفكـري» بهذه النصوص التـي يشـترط فيهـا عنـصر «التمثيـل الفكـري» -لنـص التنويـر العام-طالما أنهـا ليسـت بالـضرورة في شـكل كتـاب محكـوم ببنيـة داخليـة وأطروحـة متكاملة. فقد تكون في شـكل ترجمـة أو حتـى مقدمـة لترجمـة، وقـد تكـون حـوارا أو مناظـرة أو مقـالا... إلـخ. والمعيار، هنـا، هـو «القيمـة الفكريـة» التـي تنطقهـا هـذه النصـوص بعيـدا عن أشـكال الاسـتنطاق والاسـتعمال والتوظيـف... ودونمـا مراعـاة للسـياقات التـي انبثقـت فيها هـذه النصوص.

في خطاب التنوير

استهل جابـر عصفـور، «الناقـد الثقـافي» الصلـب، تحوّلـه نحـو التنويـر مـن خـلال سلسـلة مـن المقـالات سـينشرها في مجلـة «إبـداع» (القاهريـة)، وسـتظهر بعـد ذلـك في كتـاب مسـتقل بعنـوان «هوامـش على دفتر التنويـر» (بيروت/ الـدار البيضـاء، 1994)؛ ممّا سـيمكن القـارئ العـربي مـن الاطـلاع عليهـا مجتمعـة. وخـلال العامـين اللذيـن سـبقا نشر الكتـاب الأخـير، بـل كذلـك في العام نفسـه الـذي صدر فيه الكتـاب، صـدرت لجابر عصفور كتـب شـعبية صغـيرة، بالقاهـرة، بعناويـن دالّـة وحـادّة في آن واحـد. كتـب لا تخلـو مـن طابـع معركـة وسـجال؛ وهـي كالتـالي: «التنوير يواجه الإظـلام» (1992) و«محنـة التنوير» (1992) و«دفاعـا عـن التنويـر» (1993) و«إضاءات» (1994). وهـذه العناوين متضمّنة في «هوامـش عـلى دفـتر التنوير»[1].

وبعـد ذلـك كتابـه «أنـوار العقـل» (1996)؛ وهـو صغير الحجـم مقارنة مـع الكتاب السـابق. والكتـاب لا يفـارق، مـن حيـث النسـق الفكـري الـذي يؤطـره، كتـاب «هوامـش

1 - أشـار جابـر عصفـور نفسـه، في مختتـم مفتتـح «هوامـش عـلى دفـتر التنويـر» (المركـز الثقـافي العـربي، الـدار البيضـاء، 1994)، إلى نـشر بعـض أقسـام الكتـاب في كتيبـات شـعبية، ص 12 - 13.

على دفتر التنوير»؛ ولا سيما من ناحية التأكيد على «الجذر العربي» للتنوير لدى الرواد العرب. وبالإجمال؛ يتعاطى جابر عصفور مع التنوير باعتباره «تقاليد راسخة» في الثقافة العربية خلال أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. ومن ثمّ يخالف المفكرين العرب، وعلى قلتهم، ممن انصرفوا، في أثناء تعاملهم مع التنوير، إلى جذوره الأوروبية وبما فيها العلمانية[1]. ذلك التنوير الذي صاغه فلاسفة كبار أمثال توماس هوبس (1588 - 1778) وبيركلي (1684 - 1753) ومونتسكيو (1689 - 1755) وفولتير (1694 - 1778) وكوندياك (1715 - 1780) وإيمانويل كانط (1724 - 1804)... إلخ.

وللحق؛ يتميّز جابر عصفور بنظرة مغايرة للتنوير، خصوصا حين يتصوّر أنه «ليس مجرد نظرة نستوردها من الغرب، بل جزء من تاريخنا العقلاني الذي صنعه أفندية الاستنارة ومشايخها»[2]. إلا أن ذلك لا يجعله يسلم من تأثير الغرب؛ ولهذا ليس غريبا أن يوظف، في أثناء حديثه عن ميراث التنوير، مفاهيم التنوير الغربية المركزية مثل الحرية والعقل والتسامح والمساواة والتقدّم وفصل السلط ورفض التفويض الإلهي... إلخ.

وبعد أربع سنوات سنقرأ لجابر عصفور كتابه الجرّيء «ضد التعصب» (2000)، وفيما بعد «أوراق ثقافية - ثقافة المستقبل ومستقبل الثقافة» (2003) و«مواجهة الإرهاب» (2003) و«دفاعا عن المرأة» (2007) و«مقالات غاضبة» (2008) و«جامعة دينها العلم» (2008) و«نقد ثقافة التخلف» (2008) و«نحو ثقافة مغايرة» (2008)... وصولا لكتابه الدسم «للتنوير والدولة المدنية» (2014). ودون أن تفوتنا الإشارة إلى أبحاثه الأخيرة الموصولة بمفهوم «الرواية» الذي طوّره إلى مفهوم أعم هو مفهوم «السرد» أو «القص» بمفردته الأثيرة... وفي المدار ذاته الذي لا يفارق التنوير الذي كان في أساس نشأة الرواية العربية الحديثة. وقد أسهم الشوام، بقسط كبير، في النشأة. وفي هذا الصدد يمكن أن نشير إلى كتابه «زمن الرواية» (1999) وصولا إلى «زمن القص - شعر الدنيا الحديثة» (2019) مرورا بكتابه الدسم «الرواية والاستنارة» (2011) الذي يبحث في الموضوع بشكل مفصّل وغير معهود في الثقافة العربية المعاصرة.

---

1 - المثال على ذلك مراد وهبة في كتابه: مدخل إلى التنوير، دار العالم الثالث، مصر، 1994.

2 - جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير، ص 126.

فمن الجلي أن الناقد يضعنا أمام متن كبير من منجزه في مجال التنوير[1]. ويهمنا أن نشير، هنا، إلى أن هذه الأعمال متفاوتة، سواء من ناحية المضامين أو من ناحية النبرة؛ عكس الأسلوب شبه الموحَّد وبخاصة من ناحية الجملة الموسّعة التي تستغرق الفقرة الواحدة بأكملها في أحيان وأحيان كثيرة. لذلك وجدنا، ضمن العناوين، أعمالا ترتبط بشكل وثيق بالتنوير، أو «دفتر التنوير»، موازاة مع أعمال تحوم حول أفكار التنوير ومراجعه الكبرى؛ وهذا في مقابل أعمال حتى وإن كانت تفارق التنوير فهي في شكل امتداد لألغامه. كما أن هذه الأعمال متفاوتة من ناحية الارتكاز على التأويل ذاته، فمن أعمال ترجّح مركز «الاستعادة» إلى أعمال تتراوح بين الاستعادة والتأويل إلى أعمال تفارق «الاستعادة التأويلية» ذاتها نحو المواجهة الصريحة طالما أن الأعمال السابقة لا تخلو بدورها من مواجهة على مستوى القصدية المضمرة. وفي جميع هذه الأنماط، أو المراكز القرائية، يحضر التأويل.

وفي ضوء ما سلف يصعب الاستقرار على تلخيص منجز جابر عصفور، في قراءة التنوير، في منطق الاستعادة فقط؛ ذلك أن الرجل له تصوّر للتنوير. وهو يكشف عنه حين يعترض على تلخيص التنوير في «إرادة أفراد» أو «مزاج طليعة». يقول عنه:

«ولكنه حركة أمّة، وجانب من لحظة تاريخية، ومكوّن من مكوّنات أبنيات وعي اجتماعي لا يقوم في الفضاء، بل يتفاعل مع علاقات اللحظة التاريخية، ويتشكّل بها بقدر ما يشكّلها. ولذلك تختلف كل لحظة «تنويرية» عن غيرها، حسب علاقات الزمان والمكان، في الوقت الذي تتشابه مع غيرها بالعناصر التكوينية الملازمة لكل فعل تنويري»[2].

وهذه العناصر التكوينية محدّدة، ولعلّ أهمها العقل. فالتنوير، في تصوّرات جابر عصفور، علاوة على كونه ممتدًا في الزمان، قوامه العقل... أو «إخلاء الطريق للعقل»

---

1 - ولعلّ هذا المتن ما حاولنا التعاطي معه في بحث مطوّل وسابق لنا، بعنوان «في استعادة ميراث التنوير - دراسة في الخطاب الفكري عند جابر عصفور»، وشاركنا به في المؤتمر الدولي «أسئلة المنهج في قراءة التراث» الذي نظمه مختبر تحليل الخطاب وأنساق المعارف ومختبر البيان والقيم ومناهج التأويل (تكريما لجابر عصفور ذاته)، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش خلال يومي 23 - 24 أكتوبر/ تشرين الأول 2019. وأعمال المؤتمر ستصدر في كتاب، لذلك لا داعي للتكرار.

2 - جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير، ص 191.

كما عبّر عن ذلك آلان تورين (A. Touraine) في كتابه «نقد الحداثة»[1]. وذلك كلّه في المنظور الذي يجعل من التنوير «عقيدة ثقافية» وليس «مسألة أكاديمية». هذا بالإضافة إلى نهج الاستعادة وشرف المواجهة اللذين يندغمان في عمق تعامل ناقدنا مع نصوص التنوير العربية التأسيسية. التنوير الذي لا ينفصل عن «التطبيق» و«التداول» على نحو ما هو مجسّد في أسماء محددة ومواقف متعينة ومناظرات متفرِّدة... إلخ.

أجل لا يبدو جابر عصفور معنيّا بالكشف عن «الأطر المرجعية الثقافية» التي تسند تصوّراته للتنوير، غير أن ذلك لا يحول دون الإشارة إلى العدسة التي يعتمدها صاحب «الرهان على المستقبل» في قراءة التنوير. وتستجيب هذه العدسة لأبنية الثقافة العربية المعاصرة في أسئلتها الحارقة والجارفة. ثم إن أفكاره السالفة يحتّمها السياق الثقافي المعاكس الذي يلوي بالمثقف المحدث، ولا سيما من ناحية «الخطاب النقيض» السائد والمهيمن داخل هذا السياق.

في دلالات التنوير

على صعيد التأويل؛ يكشف عنوان «هوامش على دفتر التنوير» عن «تناص» (موجب) يغدو التراث/ التنوير بموجبه نصا جاهزا كما تدلّ على ذلك مفردة «دفتر». هذا بالإضافة إلى النصوص المقتبسة والموظّفة في الكتاب في نطاق تأكيد «آلية التناص» التي يعتمدها الكتاب. غير أن مفردة «هوامش»، ومن حيث هي مقالات وأبحاث وإضاءات كما في الكتاب، لا تخلو من «تدخّل» يكشف عن وجهه عبر أشكال من التلميح والاعتراض والحكم... كذلك النقل والشرح والتلخيص والتفسير... وهي بدورها أشكال من التأويل. ومن ثمّ فإن «الهوامش» جديرة بأن تخرق جدار التناص بما أنها دال ينصرف إلى مدلول الناقد «القارئ - المؤوّل» في تعاطيه مع نص التنوير العام. وقبل ذلك تجدر الإشارة إلى أن فكرة الهوامش تحظى بموقع متميّز في فلسفة «ما بعد الحداثة» في عدم إقرارها بالمركز والكيان واليقين والحتمية، لا سيما تيار «التفكيكية» (Déconstruction) في إصراره على نقض المركز وزرع الشك وزوال اليقين.

هوامش جابر عصفور تخلو من المنحى التشكيكي العدمي الغالب داخل التيار

---

1 - ألان تورين: نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،1997، ص 31.

التفكيكي أو حتّى غير العدمي من ناحية نقضه لـ«السرديات الكبرى» وضمنها سردية التنوير بعد أن أفضت إلى ما أفضت إليه من تأليه للعقل؛ ممّا أفضى بهذا الأخير إلى كوارث أو «بربريات» في إطار الثقافة الأوروبية ذاتها[1]. وهوامشه قرينة فكر محدَّد وواضح المعالم، فكر مصرّ على مواجهة «رمال الإظلام» (بتعبير صاحبها) في نطاق «أجوبة» أو «خيارات التنوير». وأفكار الهوامش متعدّدة، بل متناسلة؛ وقد حاولنا استخلاصها في بحثنا المحال إليه من قبل، وهذا مع ما يعتور التلخيص ذاته من «إساءة» للنصوص (القويّة؛ هنا). وإذا جاز أن نوظف مفاهيم الهرمينوطيقا: أبحاث دافيد هيرش (D. Hirsch) بشكل خاص؛ فهوامش جابر عصفور لا تخلو من «مغزى» (Signifiance) تمييزا لهذا الأخير عن «المعنى» (Meaning). ويوضّح أبو زيد التمييز قائلا:

«المعنى ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة، لكل من السياق الداخلي والسياق الثقافي والاجتماعي الخارجي. والمغزى -وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه- ذو طابع معاصر، بمعنى أنه ذو محصلة لقراءة عصر غير عصر النص». ويخلص إلى أنه: «إذا لم يكن المغزى ملامسا للمعنى، منطلقا من آفاقه تدخل القراءة دائرة «التلوين» بقدر ما تتباعد عن دائرة «التأويل»[2].

وهو ما يدخل في نطاق ما عبّر عنه جابر عصفور، في المقدمة النظرية لكتاب «قراءة التراث النقدي»، بـ«التناص الموجب»؛ أي ذلك التناص الذي لا يتمّ فيه الإسقاط: إسقاط الماضي على الحاضر أو الحاضر على الماضي. هذا وتتوجّب الإشارة، هنا، إلى أن جابر عصفور يأخذ بمفردة «الدلالة» كمقابل ترجمي لـ«المغزى» (Meaning)[3].

لذلك حرصت الهوامش على أن تلتبس بـ«الدلالة» أو «استخلاص الدلالة» بالتعبير الأثير لجابر عصفور. ومن ثمّ يمكن أن نسأل حول هذه الدلالة أو الدلالات التي يستخلصها هذا الأخير من نصوص/ معاني التنوير. ومن هذه الناحية لم يحترز سليمان

---

1 - انظر: إدغار موران: ثقافة أوربا وبربريتها، ترجمة: محمد الهلالي، دار توبقال للنشر، 2007.

2 - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، 1992، ص 218.

3 - تجدر الإشارة إلى أن دارسي التأويل من العرب أفادوا من دافيد هيرش (D. Hirsch)، في كتابه «سلامة التأويل» (Validity of interpretation)، خصوصا في تمييزه بين «المعنى» (Meaning) و«المغزى» (Signifiance). وتجدر الإشارة إلى أن جابر عصفور يترجم المصطلح الثاني بـ«الدلالة». انظر: قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال، قبرص، 1991، ص 52 - 53.

البستاني في أثناء الإقدام على ترجمة «الإلياذة» ذات الصلة بـ«المشكلة الهوميرية» و«اليونانيات» بصفة عامة، ولم يتخوّف من اتهام الخطاب النقيض له بالكفر أو الإلحاد. وفي السياق نفسه يتساءل صاحب الهوامش كيف لم تسحب كتب شبلي شميل من السوق، ولا المجلة التي كان ينشر فيها فرح أنطون مقالاته وردوده، وكيف أنه يستحيل أيضا أن نرى في زمننا قاضيا مستنيرا مثل محمد نور، زمننا الذي شهد قضاء محكمة الاستئناف ومحكمة النقض معا بتكفير المفكر المصري المستنير نصر حامد أبو زيد وتفريقه -بدعوى ارتداده- عن زوجه الدكتورة يونس ابتهال، كما أنه يستحيل أن نشهد مناظرة في حجم المناظرة التي جرت بين فرح أنطون ومحمد عبده وحلمها بمستقبل إنسانية جديدة وقواعد الاحترام التي أحكمتها وأحاطت بها، كذلك ردّ المفكر المستنير فريد وجدي على إسماعيل أدهم.

وعلى ذكر الكاتب الإسلامي الكبير فريد وجدي (1878 - 1954) (أو «فريد عصره» كما ينعته البعض) فإن التوقّف عند كتابه «من معالم الإسلام» الذي أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب (2000)، في نطاق مشروع الأسرة، جدير بأن يعكس سعي صاحبه إلى وصل الإسلام بالعصر وبنوع من التسامح الذي يؤكّده الجمع بين ثقافة الماضي وثقافة الحاضر؛ إضافة إلى احترام الآخر والاستشهاد بأفكار أعلامه وبنوع من التقدير الذي تعكسه عبارات مثل «الفيلسوف جون سيمون» و«الفيلسوف الكبير إرنست رينان» و«العالم فيورباخ» و«حكيم الشعراء فيكتور هيجو»[1]... وغيرها من العبارات التي تملأ الكتاب من أوّله إلى آخره. «وكل شيء يمرّ عبر اللغة» كما يقال.

وفي السياق نفسه، وعلى نحو ما يعرض جابر عصفور نفسه، في مقالات من كتاب «أوراق ثقافية»، يستحيل أن نرى مشايخ منتسبين إلى الأزهر يقدّرون «ألف ليلة وليلة»، فما بالك أن يقدموا على رعايتها وتحقيقها وتصحيحها على نحو ما فعل مصحّحون مثل الشيخ قطة العدوي والشيخين طه قطرية ومحمد البلبيسي والشيخ إبراهيم الغيومي والشيخ عثمان عبد الرازق. «جيل المصحّحين» الذين يفخر بهم تاريخ مطبعة بولاق ومن الذين اقترنت أسماؤهم بطباعة «ألف ليلة وليلة»

1 - فريد وجدي: من معالم الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000، ص 129، ص 233، ص 232، ص 265.

في القرن التاسع عشر... وفي سماحة لا تعرف التزمت الأخلاقي. يقول جابر عصفور: «ولذلك لم يشعر المشايخ الأزهرية الذين قاموا بتصحيح «ألف ليلة وليلة» وتقديمها إلى الجمهور بما تضيق به صدورهم، وكانت استجابتهم السمحة إليها استجابة من يعرف تراثه ويتمثل تقاليده الرحبة في إطلاق إبداع النفس على سجيتها»[1].

ولعلّ هذا «التقدير لليالي»، سواء من قبل الشيخ قطة العدوي أو سواه من المشايخ المستنيرين، هو ما جعل جابر عصفور يخصّص له قسما في كتابه «دفاعا عن التراث» حيث أطرّ الليالي ضمن فن القص في تراثنا القصصي، وحيث تتبّع أصول الليالي وأمثولة شهرزاد وسرّ شهرزاد وتحوّلات الليالي ورحلة الطبع وأسماء المصححين. ولعلّ ما يتهدّد هذا التقدير، من فظائع، هو ما جعل جابر عصفور يعرض، عبر قسم لاحق في الكتاب نفسه، لـ«محاكمة ألف ليلة وليلة» بدءا من المصادرة إلى الدفاع الأخير عنها. وكان الحدث قد بدأ من مصادرة كتاب «ألف ليلة وليلة»، وتقديمه سنة 1985 إلى القضاء لمحاكمة ناشريه وموزّعيه. وقد رافق ذلك مصادرة طبعة الكتاب التي توارثت طباعتها مكتبة صبيح القديمة في الأزهر، بعد أن اعتادت هذه المكتبة على طباعة الكتاب وأمثاله، عبر عقود عديدة، معتمدة على طبعة قديمة أصدرتها المطبعة الأميرية ببولاق في القرن التاسع عشر[2].

ومن الجلي أن يستخلص جابر عصفور، وممّا سبق أيضا، مناخ الحرية والعقلانية الذي كتب فيه مشايخ وأفندية التنوير حيث لم يسجن أيّ واحد منهم، ولم تصادر المجلة التي نشروا فيها مقالاتهم، ولم تسحب الكتب التي طبعوها من الأسواق، ولم يعاقب صاحب المجلة أو المطبعة أو الناشر. ويومئ هذا القول إلى الحكم القضائي المدوي الذي أصدرته محكمة أمن الدولة الجزئية طوارئ، في مفتتح التسعينيات، وعلى وجه التحديد في أواخر ديسمبر 1991، حين قضت بثماني سنوات حبسا لمؤلف وطابع وموزّع وغرامة مالية قدرها 1500 جنيه لكل واحد منهم. والمؤلف هو حامد علاء، والكتاب هو رواية «مسافة في عقل رجل»، والطابع هو فتحي فضل، والموزع هو محمد مدبولي. ثمة خنق للحرية في مستوياتها العقلانية والسياسية

1 - جابر عصفور: أوراق ثقافية، المركز العربي المصري، القاهرة، 2003. ص 247.

2 - جابر عصفور: دفاعا عن التراث، الدار المصرية اللبنانية، 2013، ص 214.

والاجتماعية، وتحقير للعقل واستئصال للإبداع، وإشاعة لمناخ النقل والإتباع.

والأخطر من كل ما سلف اختراق مجموعات التطرّف الديني للدولة المدنية، وإقحام مؤسّسات مثل القضاء في صراعات لا صلة لها بالدين وإنما بفهم معين له. وبموازاة ذلك ثمة، بلغة جابر عصفور، رمال الإظلام الزاحفة، وسيوف الجهالة المسلطة على رقاب المفكرين، ورماح التعصّب المسيّجة لأصول الفكر، وأقدام التقليد التي تدوس الإبداع والمبدعين...إلخ. وذلك كله في المنظور الذي يستبدل بالحرية الضرورة وبالحوار الإجماع وبالعقل النقل وبالتسامح التعصب وبالدولة المدنية الدولة الدينية... إلخ. وهو ما يقع في صلب «انتكاسة التنوير» التي جعلت جابر عصفور يطرح السؤال الملح: ماذا حصل للتنوير ولا سيما في مصر التي شهدت أعماله التأسيسية الكبرى في مطالع القرن العشرين؟

في التأويل

يبدو جليا وبخاصة في «هوامش على دفتر التنوير»، كما في مواقع كثيرة وأخرى متفرّقة في أعمال أخرى، مدى اعتماد جابر عصفور على «المنطق الاستعادي» مع تقليص «المضمون الإيديولوجي الظرفي» الذي لازم تعاطي الرواد مع فكر الأنوار. والظاهر أيضا أن الهوامش لا تفارق منطق «العقل الناقل» أو«منطق الاستعادة» لقضايا التنوير ونصوصه الكبرى؛ ممّا يجعل الكتاب في مستوى أوّل يبدو وكأنه مجرد استعادة آلية أو مجرد تركيب بارد بدون تحليل ساخن... أو مجرد إحياء ميّت بدون أسئلة حارقة. وإذا أردنا أن نوظّف مفاهيم العناصر التكوينية للعملية النقدية، كما يفهمها جابر عصفور نفسه، فإن الكتاب يبدو مجرد تحليل بدون تفسير أو تقويم. تحليل التنوير عن طريق ردّه إلى عناصره بدلا من تقصّي القيمة الكامنة التي تنطقها العلاقات ذاتها التي تصل ما بين العناصر ذاتها.

إلا أن الكتاب، ورغم منطق الاستعادة[1] (الخادع) الذي يلوي به، ينطوي على أفق

1 - يشير الناقد جونتان كولر، في كتابه «النظرية الأدبية»، إلى أن «هرمينوطيقا الاستعادة» (Hermeneutic of Recovry) تبحث في إعادة تشييد السياق الأصلي للمنتج (الظروف، ومقاصد الكاتب، ومعاني نص ما التي كانت مقدمة للقرّاء الأصليين) [...] كما يحفل هذا النوع من الهرمينوطيقا بالنص ومؤلفه مثلما يبحث عن تشييد رسالة أصلية يمكن تقبّلها من قرّاء اليوم/ جونتان كولر: النظرية الأدبية، ترجمة: مصطفى بيومي عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص 93.

فكري مخصوص وكاشف عن جرأة نادرة؛ ممّا يجعل من الهوامش، التي هي في شكل أبحاث ومقالات وإضاءات (كما أسلفنا) وخصوصا في سياقات الحاضر، آليات دفاعية لمواجهة التطرف الذي يفرض جهاده سواء بالبيان أو بالسيف تبعا للتمييز الذي يقيمه سيد قطب في كتابه «معالم في الطريق»[1].

فمن الجلي، إذن، أن التنوير تراث تفصلنا عنه «مسافة جغرافية وثقافية»؛ ممّا يفضي إلى التأويل الذي يندغم في صلب القراءات التي تعنى به. وليس غريبا أن تتحدّد، هنا، معالم الصراع: «صراع التأويلات» التي تطبع الآفاق القرائية لمثل هذا الميراث الضخم. الصراع الذي هو قرين تباين المنظورات القرائية، وقرين تضارب المواقف الفكرية المتضمنة فيها. ولا يحيد جابر عصفور عن آفاق هذا الصراع حين يتصوّر أن ما ظل مهيمنا يستجيب لـ«الوظيفة التعويضية» للتراث[2] التي بموجبها يغدو هذا الأخير مبرّرا إما للتنوير أو الإظلام ولا ثالث لهما. وكما يقول في «هوامش على دفتر التنوير» فـ«بقدر ما كان التراث مبرّرا للتنوير [...] كان مبرّرا للإظلام [...]. لكنه ظلّ، في الحالتين، مقدّمة تنبني عليها نتائج كل الأطراف المتصارعة أو المتناقضة»[3].

وفي هذا السياق يطرح موضوع الأصل الأمثل والمتصارع عليه، وهو ماضي الأنا وأصل الهوية، في نطاق «التأويل والتأويل المضاد» أو «آلية العودة/ التأويل» التي أخذت تكشف عن وجهها السلبي بعد عصر الإحياء (1798 - 1914)، وعلى وجه التحديد بعد أن أخذ «المعنى الديني» ينسرب في التعاطي مع التراث إلى حدّ الخلط بينهما. يشرح جابر عصفور فكرة «آلية العودة/ التأويل» قائلا:

«إن آلية العودة إلى الأصل، كانت تؤدي إلى الشيء ونقيضه، لأنها عودة تأويلية في كل الأحوال، وتعيد إنتاج الأصل لصالح من يقوم بالتأويل إيديولوجيا. ومن ناحية ثانية، فإن هذه الآلية، سواء اتجهت إلى العقل أو النقل، أكدّت التقدّم أو التخلف، واكبت السلفية أو العلمانية، تظل آلية استرجاعية، استعادية، مرجعية، لا تمنح الحضور لأي

1 - سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، الطبعة العاشرة، 1983، ص 72.

2 - يفيدنا جورج طرابيشي في هذا الموضوع، انظر كتابه: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، 1993. ومن قبل كتابه: المثقفون العرب والتراث - التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1991.

3 - جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير، ص 180.

خطوة نحو المستقبل الأمثل إلا بردّها إلى ما نتصوّر أنه الماضي النقي»[1].

وفي حال كتاب جابر عصفور «دفاعا عن المرأة» (والعنوان مناصر للمرأة) يتضّح، على صعيد التراث الفقهي (وإن كان لا يشغل إلا حيّزا صغيرا)، مدى إمكان الحطّ أو الرفع من مكانة المرأة من خلال ركام من الأقوال والأحكام والمرويّات... إلخ.. والرهان، في كلا الحالين، على التأويل وتبعا لمرجعيات أصحابه حيث التحريم أو ما يضاد التحريم أو «الوأد الفقهي». وفي هذه الحال يتوجّب الدفاع؛ وذلك كلّه في إطار التأويل وهدأة العقل النقدي. فالمشكل في التأويل المضاد وثقافة الانغلاق، ذلك أنه «عندما جاء الإسلام بنوره وعدْله، أعلى من شأن المرأة مؤكدا حقوقها» كما نقرأ في مفتتح الكتاب[2]. ثمّ إنّ ما حصل من تشويه لصورة المرأة إنما مردّه إلى «مرويات تنتسب إلى مأثورات شعبية سلبية، ولا تنتسب إلى صحيح الدين أو حقائق الحضارة الإسلامية التي ازدهرت بإسهام المرأة المسلمة فيها إلى جانب الرجل»[3].

وفي كتاب «دفاعا عن التراث» (2013) تتأكد الدلالات الحدّية للتراث، وهذه المرّة من ناحية النص الأبرز والأعقد والإشكالي الذي هو نص «ألف ليلة وليلة» أو «الليالي» بالتعبير الموجز. وبالنسبة للمتزمتين يصعب التفكير في «حكمة شهرزاد» التي -كما يشرحها جابر عصفور- «جمعت علوم الأوائل إلى علوم الأواخر، شأنها في ذلك شأن الجارية تودُّد التي أحسنت علوم العرب والعجم، وفاقت علماء عصرها من الرجال الذين غلبتهم في بغداد القديمة». بالإجمال؛ فالحديث عن هذا النص هو الغالب والمهيمن في «دفاعا عن التراث»، ودونما تقليل من مواضيع الكتاب الأخرى.

وفي الكتاب ذاته يواصل جابر عصفور «نهج الاستعادة» بدقة فائقة ومتعة بادية. وذلك كله، واستطرادا، من خلال البحث المتعمّق في أصل الليالي ومصادرها ومترجميها ومحققّيها من العرب وناشريها وما طاولهم من صعاب بلغت حد المتابعات لهم... إلخ. والأهم، ضمن هذه المحاور، طريقته التفصيلية والأخّاذة في العرض. والتركيز على نص «الليالي» في حدّ ذاته لا يخلو من «دلالات التنوير» بخاصة إذا ما ذكّرنا بتاريخ الرفض

1 - م ن، ص 182 - 183.

2 - جابر عصفور: دفاعا عن المرأة، كتاب اليوم، دار أخبار اليوم، القاهرة، العدد: 492، مارس 2007، ص 5.

3 - م ن، ص 18.

الطويل لهذا الكتاب، والتحقير أيضا، وبأفضلية المستشرقين على الباحثين العرب على مستوى اكتشافه ولفت الأنظار إليه ثم دراسته والبحث في دلالاته.

وسيكون في مقدّم هؤلاء الدكتورة سهير القلماوي: الأستاذة، الرائدة، الناقدة، الأديبة؛ تلميذة طه حسين وأستاذة جابر عصفور. وهناك في فرنسا وانجلترا ستلتقي بالأساتذة المستشرقين، وستختلف إلى دروسهم. ومن ثمّ كانت مساهمتها المبكّرة حول «ألف ليلة وليلة» التي ستصدر أوّل مرّة عن دار المعارف المصرية في مستهلّ العام 1943. وقد نال الكتاب شهرة واسعة النطاق، كما أن تقديم طه حسين له لفت الأنظار إليه أكثر. وقد خصّها تلميذها جابر عصفور بمكانة لافتة ضمن مقالات «الاحتفاء بالقيمة»، وكرّس لها ملفا في أكثر من جزء بمجلة «فصول» (القاهرية) (1994) حين كان يرأس تحريرها.

ستكون سهير القلماوي من أوائل دارسي الأدب الشعبي ومنظّريه[1]. ومن منظور النقد الثقافي فقيمة النص لا تبرز إلا في أثناء التعامل معه. بكلام آخر: «النص ليس هو أبدا المصدر للقيمة، ولكنه الموضع الذي تحدث فيه القيمة -أو القيم- المتغيّرة»[2]؛ وبخاصة في مجال الثقافة الشعبية، وفي نطاق تغاير الحدود المفترضة بين الثقافة الشعبية والثقافة الرفيعة مثلما في نطاق «تعدّدية القيمة» في آن واحد.

وعلى ذكر الاستشراق، وفي حال «الليالي» دائما، فإن المسألة لا ترتبط بالمستشرقين فقط؛ وعلى أهمية ما قدمّوه في هذا المجال. وكما في تفسير مغاير لسلامة موسى في كتابه «ما هي النهضة»، يرجع سرّ نجاح كتاب «ألف ليلة وليلة» إلى الأدب الانجليزي والأدب الفرنسي في القرن الثامن عشر، وتعيينا إلى شغف الجمهور الأوروبي بهذا الأثر الشرقي الطارئ. وقصص «ألف ليلة وليلة»، وإن كانت تنقصها مقوّمات العمل الفني الكامل، إلا أنها تنفرد بخاصة من أهم الخواص التي تحبّب الجماهير في القصص، هي روح المجازفة والاقتحام[3].

1 - انظر: يحيى بن الوليد: سهير القلماوي.. رائدة البحث في «الليالي»/ على الرابط التالي:

https://www.alaraby.co.uk/diffah//opinions/2017/7/5

2 - جون ستوري: النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، ترجمة: صالح أبو أصبع، فاروق منصور/ أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، كلمة، 2014، ص 30.

3 - سلامة موسى: ما هي النهضة، مكتبة المعاريف، بيروت، ط2، 1974، ص 74 - 75.

التنوير والخطـاب النقيض

فعمـل جابـر عصفـور يتأطّـر ضمـن محـور «التنويـر والخطـــاب النقيـض». لذلـك فـإن مـا يزعجـه، في «زمـن الخطـاب» أو «عـالم الخطـاب» وكذلـك الـصراع عـلى الخطـاب، هـو هـذا الانكسـار أو التحـوّل الـذي حصـل في مسـار التنويـر نتيجـة بنيـة أخـذت تفـرض ذاتهـا في مقاربـة الـتراث بـل توجّـه النظـرة إليـه. لقـد تـمّ اسـتخدام الـتراث، بلغتـه التـي يصعـب تغييرهـا أو حتـى تعديلهـا، بوصفـه تبريـرا أو وسـيلة لإضفـاء الشرعيـة عـلى وضـع معـيّن أو موقـف أو اتجـاه أو فكـرة في الحـاضر. وكان مـن نتيجـة ذلـك أن تحـوّل الـتراث، كـما يضيـف، مـن مـبرّر للتقـدّم مـع الخمسـينيات الصاعـدة إلى واحـة للعـزاء منـذ كارثـة العـام السـابع والسـتين. والـشيء نفسـه سـيتواصل في السـبعينيات المنحدرة حيث سـيؤدي انكسـار الدولـة الوطنيـة إلى الآليـة الوظيفيـة ذاتهـا. وأغلب الظـن، بلغتـه، أن ما حدث في الخليـج، مـن كارثـة لا تقل عن كارثة العام السـابع والسـتين، سيسـهم في دعـم هذا المنحى في مقاربـة الـتراث[1]. وتسـتلزم هـذه الوظيفة مراجعة جذرية تشـمل «النسـق» أو «البنية» (كـما ينعتهـا عصفـور) التـي تفـرض هـذه الوظيفـة، وتنعكـس -بالتـالي- في طرائـق مقاربة الـتراث. والمسـألة أعقـد مـمّا يتصـوّر، ويشرح نـصر حامد أبو زيـد الفكرة قائـلا: «في أعقاب حـرب 1967 اختلفـت الصيغـة، وانقلبـت المعادلـة بـين المـتن والفـرع، ولم تعـد الحداثـة مرجـع تأويـل الـتراث، بـل صـار التراث هـو مرجع تأويـل الحداثـة، وأصبح الـتراث هو المتن الـذي يـؤوَّل عليه»[2].

وتفـرض المراجعـة سـالفة الذكـر الالتفـات إلى المنظـور الـذي يغـدو الـتراث بموجبـه مـبررا لمـا يضـاد التنويـر، المنظور الذي يكشـف عـن التباس القـراءة (ذاتها) بمـا ينعته جابر عصفـور بـ«الإسـلام التخييـلي» الـذي يؤطـر «التقديس التخييـلي» للتراث. وهو مـا يرتد إلى الخلـط الخطـير بـين الـتراث والديـن؛ ممّا ينجم عنه من سـوء فهـم بل ومن «كـوارث» هي قرينـة التزمـت في مظاهـره المشـدودة إلى الوجه السـلبي ضمن «العـودة التأويلية».

وليـس غريبـا أن يتـمّ هنـا نصـب العـداء لـ«العقـل» الـذي هـو مصـدر «النظـرة المدنيـة» للـتراث، وأن لا يتـمّ الإقـرار بـأن هـذا الأخـير مـن صنيع البـشر، وأنه مجـرد حلقة

---

1 - جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير، ص 33.

2 - نصر حامد أبو زيد: طرح الأسئلة هو الحل (حوار)/ مجلة سطور، العدد: 86 يناير 2004، ص 51.

من حلقات التراث الإنساني العام. إضافة إلى استبعاد «الآخر» المغاير والمختلف، في نطاق مثل هذه النظرة الانغلاقية، ولا لشيء إلا لأنه «آخر» حتى وإن كانت «قراءته» لا تخلو، بتعبير دارس التأويليات د. هيرش، من مبدأ «السلامة» أو «المقبولية» (Validity) الذي شاع مع ازدهار علوم التأويل (الهرمينوطيقا) كما يقول جابر عصفور في مقاله «سلامة التأويل»[1]. وفي ضوء ما سلف لا يبدو غريبا أن نقرأ عن هيمنة التيار النقلي في مقابل هامشية التيار العقلاني في سعيه (الشاق)، في إطار من هدأة العقل النقدي، إلى التمييز الفكري والمنهجي بين التراث والدين.

وتنطوي هذه البنية على عداء للتنوير، وهي في تصاعد أو تغلغل في الواقع الثقافي العربي. كما أن هذه البنية قرينة ما ينعته ناقدنا بـ»ثقافة النقل» الداعمة للتراث الحنبلي الأشعري الموازي للأبنية التسلطية سياسيا واجتماعيا واقتصاديا. ويظهر أن دراسة المفكر المصري نصر حامد أبو زيد «نقد الخطاب الديني» (1992) جديرة بان تعكس التباس «معركة القراءة» بالصراعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ونصر حامد أبو زيد (1943 - 2010)، أو «الأفندي المحدث» كما يلقبه جابر عصفور، هو أحد أبرز دارسي التراث (الديني) وفق منهجية تحليلية محكمة ووفق منطلقات فكرية تنويرية جلية، وبنوع من الجرأة (الفكرية) التي لا تتوفر إلا عند القلة القليلة من المفكرين والكتّاب العرب المعاصرين. والمزج ما بين هذه المستويات هو ما يجعل من القراءة، في خطابه، رهانا فكريا دالا وحدثا معرفيا ملتبسا بمجمل الأسئلة الحية والحارقة التي تعصف بالثقافة العربية المعاصرة خصوصا في ظل «عودة المكتوب» الديني وتزايد دعاوى التطرّف الأصولي.

ويعد كتاب نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن» (1990) من أهم ما نشره صاحبه. ولا يخلو الكتاب من إضافة في مجاله المعرفي الذي هو مجال «المعرفة الإسلامية»، بل يعدّ من بين الدراسات المعاصرة النادرة في مجال الأبحاث الإسلامية. ففي هذا السياق الذي هو سياق التقاطع المعرفي والاعتراف الفكري، وقبل إثارة ضجة الرجل، قدّم الناقد جابر عصفور قراءته المتميزة للكتاب بعنوان «مفهوم

1 - جابر عصفور: سلامة التأويل/ جريدة «الحياة»: 22/ 03/ 2006. والمقال عرض للكتاب الشهير (Validity of interpretation) (1967) للناقد والأكاديمي الأمريكي دافيد هيرش (D. Hirsch).

النص والاعتزال المعاصر. وقد نشر قراءته أوّل مرة في مجلة «إبداع» القاهرية في شهر مارس 1991، وبعد ذلك ضمّها إلى أبحاث كتابه «هوامش على دفتر التنوير».

وعادت «قضية نصر حامد أبو زيد» لتشغل حيّزا واسعا في كتاب «ضد التعصب»، بل إنه كان بالإمكان لهذا الحيز أن يشكّل كتابا مستقلا يلحق بسلسلة الكتب التي كتبت حول القضية وعلى اختلاف توجّهات أصحابها؛ مثلما كان بإمكانه أن يشكّل كتابا ضمن كتب جابر عصفور في الدفاع عن التنوير. إلا أن الناقد آثر، فيما يبدو، أن يعالج الموضوع ضمن استراتيجية أوسع هي «استراتيجيا المواجهة». وتجدر الإشارة إلى أن اهتمام الناقد بقضية الأفندي المحدث لا يرتبط بـ«الضجّة التكفيرية» التي حفزت، ككل الأحداث والوقائع المماثلة، على الكتابة... لا سيما في الصحافة التي هي، بحق، جزء من الواقع الثقافي المصري بجميع أطيافه وتناقضاته وصراعاته. ولا يخفى أن الضجّة المثارة حول كاتب أو مفكر معين لا تشرح بالضرورة قوة هذا الكاتب، وكم من كاتب أثيرت حوله ضجة عاصفة غير أن خطابه الآن لا يستجيب البتة لآفاق العصر. وعلى مستوى آخر كم من كتابات كتبت في سياق ضجة معينة إلا أن أنها لم تصمد مع توالي السنين والعقود، ولا أدل على ذلك ممّا كتب حول طه حسين في أثناء الضجة المدوية التي أثارها كتابه «في الشعر الجاهلي» (1926) الذي كاد أن يؤدي إلى أزمة سياسية. فأين نحن الآن من ذلك الركام الهائل من الكتابات حول الكتاب وصاحبه وثقافته؟ فالمراجعات أو الكتابات التي تكون أسيرة فترتها قد تنسى حتى قبل انتهاء فترتها[1].

بين التأويل والمواجهة العريضة

وعلى مستوى آخر فإن ما يعنى به جابر عصفور هو ما يمكن نعته بالتأسيس لصنف من المواجهة من منظور «الاستعادة التأويلية» لأفكار ميراث التنوير عند العرب بمصر وخارجها. ولعلّ في هذا التأسيس ما يبرّر عدم اكتراثه بنقد التنوير ولا حتى بحدوده. فـ«الهوامش» تقدّم التنوير وكأنه ساد فعلا أو كأنه كان واقعا ثقافيّا في نهاية القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وليس أنه كان مجرد طموح وأحلام سرعان ما حدّت بنية المجتمع ذاتها من تجذرها في تربة هذا الأخير. وهو ما سيتجسّد، بشكل

1 - من بحث مطوّل بعنوان «في الاعتزال المعاصر»، ونعرض فيه لعلاقة جابر عصفور بنصر حامد أبي زيد، وسنعمل على نشره لاحقا.

واضح، في كتابات «الجيل التالي» حيث سيزاحم المشكل الاقتصادي/ الاجتماعي الهمّ الثقافي؛ بل سيطغى على هذا الأخير.

فالمؤكد أن التنوير العربي لم يتمكن من الارتقاء إلى مستوى «العقلانية الاجتماعية» أو مستوى «التيار الفكري» الممتد في حركة اجتماعية قويّة ومتماسكة. وفي هذا الصدد تتبدى أهمية عنوان رفعت السعيد «التنوير عبر ثقب إبرة» منشور ضمن «مكتبة الأسرة» (1999) بحيث «ينفذ منه وبالكاد رذاذ محدود الأثر والتأثير». وفي حال الشيخ رفاعة الطهطاوي تعيينا، «الحرف الأول في كتاب الليبرالية المصرية» بتعبير رفعت السعيد، كم كان المآل صعبا؛ فحتى «ثقب الإبرة» لم يجعله ينجو من «الصدمة». وهذا بعد مرحلة باريس، وبعد ما حقّقه في مصر بدءًا من مفهوم «الأمة المصرية» الذي كان أوّل من استخدمه. يشرح رفعت السعيد الفكرة قائلا: «وتكون محنة مصر، ومحنة المثقفين، ومحنة رفاعة الذي يطاح به إلى بلده طوكر في السودان بصفة «خوجه» أي مدرس بمدرسة ابتدائية هناك»[1].

ومردّ ذلك إلى بنية المجتمع التي لا تقبل بالفصل بين الدين والحياة العامة؛ ذلك الفصل الذي كان في أساس انبثاق حركة التنوير في الغرب. ويفصّل هاشم صالح، وهو أحد أهمّ المهتمين العرب بالتنوير الغربي، في كتابه «مدخل إلى التنوير الأوروبي» (2005) كيف أن الشعوب الأوروبية خاضت على امتداد أربعة قرون متواصلة معركتها التنويرية «حتى العظم» (بتعبيره). ويعود الكاتب نفسه، في كتابه «الانسداد التاريخي.. لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟» (2007)، إلى طرح تفسيره لظاهرة فشل التنوير العربي؛ وذلك من خلال «الانسداد التاريخي» الذي ردّه إلى عجز الفكر الإسلامي عن عملية المراجعة الإبستيمولوجية الراديكالية أو الجذرية. ومن ثمّ «الترسبات التراثية الراسخة» أو «الانغلاقات التراثية المتراكمة» على مدار أربعة عشر قرنا من الزمن[2].

وعلاوة على الفكر الإسلامي هناك التيار الاجتماعي السائد، والفكر الموازي له، على صعيد ما ينعته مراد وهبه، في كتابه «مدخل إلى التنوير»، بـ«رجل الشارع»[3]. وذلك

1 - رفعت السعيد: عمائم ليبرالية، دار المدى، سوريا، 2002، ص 23 ص 45.

2 - هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، 2005، ص 7 - 8 .

3 - مراد وهبة: مدخل إلى التنوير، دار العالم الثالث، مصر، 1994، ص 88.

كله بموازاة مع النخبة التقليدية التي ما تزال تستأثر، إذا جاز أن نوظف مفاهيم بيير بورديو السوسيولوجية، بـ«القوة المحايثة للحقل الثقافي». ثمّ السلطة السياسية ذاتها التي ما تزال تنصاع إلى هذه النخبة التي تغلغلت في مؤسّسات الدولة، بل تعمل (أي النخبة) على تقديم المثقفين المستنيرين لها كـ«الخراف» كما قال نصر حامد أبو زيد الذي ذاق مرارة المشكل؛ ممّا يجعل مشروع التنوير محاصرا ومهدّدا بالانطفاء والزوال. وهو ما تؤكّده حالات عديدة في التاريخ العربي.

وفي حال جابر عصفور يمكن الحديث عن «عدسة فكرية» يعتمدها صاحب «الرهان على المستقبل» في التعاطي مع لغم التنوير، ومن منظور حريص على الاستجابة لأبنية الثقافة العربية المعاصرة في أسئلتها الحارقة والجارفة. وهو ما أسعفه على صياغة خطاب يستجيب لمجمل الأسئلة الملحة التي تعصف بالثقافة العربية المعاصرة، وبالتالي اختبار دور المثقف على مستوى البحث عن «الإجابات المواقفية» على هذه الأسئلة الملحة. ولعل في التنوير، وفي طبيعة العدسة التي يعتمدها جابر عصفور، ما يقدّم إحدى الإجابات الدالة على هذا المستوى؛ ولا سيما في ظل سياقنا الثقافي المعاكس في مجموعه بالرغم من بعض الجهود الفردية الداعية إلى مواصلة مشروع التنوير أخذا بالمبدأ القائل بـ«التنوير الذي لا ينتهي». هذا بالإضافة إلى «راهنية» أسئلة التنوير وصلتها الوطيدة بالحاضر، ولا سيما من ناحية ما ينعته إدوارد سعيد بـ«تمثلات المثقف» التي يجسدها، في وضوح ودون مراوغة، خطاب جابر عصفور.

فأفكاره، من ناحية تضافر نهج الاستعادة وشرف المواجهة في التأويل ذاته، يفرضها السياق الثقافي الذي يلوي بالمثقف المحدث، وتعيينا من ناحية «الخطاب النقيض» السائد والمهيمن داخل هذا السياق. وليس من المصادفة أن يتصدّى مثل هذا الخطاب، وممثّلا في أحد رموز التيار الديني، لمشروع جابر عصفور التنويري -الجريء- في سعيه إلى «تأصيل» فكر الأنوار في الثقافة العربية المعاصرة. وذلك كلّه من منظور التمييز المعلن بين التنوير والتزوير في نطاق الثنائيات المتنافرة داخل ما يمكن نعته بـ«السياق العدائي» للتنوير. وخطاب من هذا النوع[1]، وفي السياق المصري والعربي ككل، ينأى عن

---

1 - انظر محمد عمارة: فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين، دار الصحوة، مصر، 1995. والكتاب صغير جدا؛ غير أنه يسعف على مستوى استخلاص «دلالات» التأويل المضاد.

أي صنف من النقد الهادئ ليرتمي في نيران «التأويل المضاد» الذي يعلو على «سلطة السلف» ذاته بتعبير محمد عابد الجابري[1]. ولذلك لا يبدو غريبا أن يقول جابر عصفور نفسه، وبنبرة لا تخلو من تحسّر، في «محنة التنوير»: «بدلا من أن نمضي إلى ما بعد التنوير، نبذل قصارى جهدنا في التمسك بما بقي منه قبل أن يضيع في ظلمة التقليد».

خاتمة

ينفرد الناقد جابر عصفور، حسب رأينا، بقراءة متميّزة في مجال التنوير عند العرب. وما قمنا به، في هذا البحث، بإمكانه أن يتضّح أكثر في ضوء تعاطي ناقدنا مع مواضيع أخرى من منظور التنوير ذاته استعادة وتأويلا... وفي مجالات تجاوز الفكر (الذي اكتفينا به في البحث) نحو الصحافة والترجمة (للأصول) والتعريب (السردي) وبدايات الرواية العربية في سياقات النهضة العربية... إلخ. وذلك كلّه لا يعفي جابر عصفور من أن يكون محطة نقد واعتراض. غير أن أهميته تظل قائمة وحتى مقارنة مع بعض المفكرين العرب من المتفرّغين، بالكلية، لمشكلات التنوير عند العرب. ونأمل أن يرقى هذا البحث إلى جانبٍ من الردّ على قراءات، وعلى قلّتها، تقفز على منجز الرجل... في سياق ما تسميه القراءات نفسها بـ«مراجعات التنوير والعقلانية» في الفكر العربي.

---

1 - محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، دار الطليعة، الدار البيضاء، 1982، ص 55.

هل يمكن أن يسعفنا التراث التأويلي العربي في الإسهام في التأويليات الكونية؟

محمد الشيخ[1]

أولا: ما طبيعة التراث التأويلي العربي؟

لعلنا لا نبالغ في شيء إذا ما نحن قلنا بأننا من أشد الحضارات البشرية غزارة إنتاج في مجالي «التفسيريات» و«التأويليات». يكفي أن نذكر ههنا أن تفاسيرنا للقرآن وحدها فاقت الألف تفسير وتفسير، بما يجعل منا لربما الحضارة التي شرحت كتابها المقدس (القرآن) وأوّلته أكثر بكثير من القدر الذي فعلته بقية الحضارات مع كتبها المقدسة أو المرجعية. وقد شهد على هذا العدد النفيس من المفسرين والتفاسير اللذين ضمتهما مجامع تراجم المفسرين، فضلا عما انفلت من أسماء المفسرين وكتب التفسير في تضاعيف كتب التراجم العامة وكتب المشيخات وكتب التواريخ. هذا ناهيك عن جملة تفاسيرنا وتآويلنا للمتشابه من أحاديث رسول

1 - أستاذ فلسفة الدين والتأويليات والفلسفة السياسية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك الدار البيضاء، جامعة الحسن الثاني.

الإسلام، والشروحات والحواشي والتأويلات التي اقترنت بأهم مصادر التراث العربي الإسلامي فقها وأصول فقه وتصوفا وكلاما وفلسفة وغيرها؛ وذلك حتى صارت هذه «التفسيريات» و«التأويليات» سلسلة طويلة من التقاليد، وأفردت لها الكتب إفرادا.

على أنه أمام هذا «الزخم» من العطاء، من جانب التراث بكل توجهاته التفسيرية والتأويلية، يمكن أن نلاحظ لدى المحدثين من معاصرينا ما يمكن أن نعده ضربا من «قلة العناية» بهذا التراث، وذلك لا فقط نشرا وتحقيقا، وإنما أيضا تخريجا وتمحيصا. وقد تجلى ما بدا لنا من هذا الإهمال على الأقل النسبي في عدة مظاهر:

أ - عناية جزئية: لم تتم العناية بأمر «تفسيريات» و«تأويليات» التراث العربي الإسلامي اللهم إلا بصورة جزئية. ذلك أنه لم يتم تناوله في جملته في تقاليده المتنوعة، وإنما انتقيت منه مدارس بعينها وتم تسليط الضوء عليها بالفحص والدرس دون سواها. يكفي أن أضرب هنا مثلا بمذهبين في التفسير/التأويل حظيا بالنصيب الأوفى من الاهتمام دون غيرهما: أكثر شيء اهتُم به من هذه «التفسيريات» و«التأويليات»: التفسير/التأويل العباري بأكبر قدر يكون، والتفسير/التأويل الإشاري بقدر أقل منه. لكن أقل الأقل كانت العناية بأمر تفسيرين/تأويلين للنص الديني: التأويل الفلسفي للنص الديني. وقد وجد منه الكثير، انتثر في ثنايا كتب فلاسفة الإسلام، وائتلف في (تفسير) الملا صدرا الشيرازي للقرآن. وذلك حتى أثار هو حفيظة الأرثذوكسية الدينية الإسلامية، فوجدنا من ممثليها من يتحدث عما سماه «تفسير القرآن على طريقة الفلاسفة (الاسنوي في طبقاته)، أو التفسير عن طريق «تنزيل قواعد الفلسفة اليونانية على القرآن» (ابن قيم الجوزية). وهذا دال، بالسلب، على وجود ضرب من «التفسيريات» قلما تم الانتباه إليه هو التفسيريات -أو قل التأويليات- الفلسفية. هذا فضلا عن نوع آخر من التفسيريات/ التأويليات تم تهميشه؛ وهو الذي يجوز تسميته باسم التأويل الأخلاقي المكارمي للنص الديني، والذي تجلى، على وجه الخصوص، في «تفسير» الراغب الأصفهاني للقرآن بناء على دعاويه حول «مكارم» الدين، وأخلاق الإنسان الديني.

ب - عناية تخصيصية: انصبت على خاص القواعد التفسيرية والتأويلية دون عامها ومجملها. ويتبين هذا الأمر إذا ما نحن وقفنا، في عجالة، على ظاهر البينونة بين «التفسيريات» و«التأويليات». وهكذا، إذا ما نحن انطلقنا من تعريف المفكر التأويلي

الإيطالي بيير سيزاري بوري -صاحب كتاب: «التأويل غير المتناهي»- والذي يقول فيه: «إذا كان التأويل صنعة [فنا/تقنية/مهارة]، فإن التأويليات تشكل اللحظة التفكرية/الانعكاسية التي تصحب عملية التأويل، وذلك باصطناع منها لنظرية في النص، عادة ما تكون ضمنية؛ ولا سيما بوضع قواعد للتأويل على وجه الخصوص»[1]؛ فإننا نجد أن النظرية التأويلية، بالقياس إلى الممارسة التأويلية العفوية التي اتسمت بها الكثير من الممارسات التفسيرية والتأويلية العربية الكلاسيكية، إنما الشأن فيها أن تتسم بسمتين اثنتين: السمة النسقية، والسمة التَّفَكُّرِية. بما قد يعني أن الأقدمين، بحكم كثرة عنايتهم بالممارسة التفسيرية/التأويلية العفوية وقلة عنايتهم باستنباط قواعد عامة لا خاصة لهذه العملية، بحيث تكون تلك القواعد المستنبطة نسقية وتفكرية، وبحيث تعد من «جليل النظر» التأويلي وليس من «دقيق النظر»، فإنهم بقوا «خارج» «التأويليات» بمعناها الاصطلاحي. لكن، هل يمكن أن ننكر على الأقدمين اهتداءهم إلى مبحث «التأويليات» -النسقي التَّفَكُّري- بتعلة غياب اللحظة التأويلية -النسقية التفكرية- تلك في ما قدّموا به تفاسيرهم، وفي ما كتبوه من رسائل في التفسير والتأويل، على ندرته؟

نُشْهِد ههنا في كلامنا جواب بيير سيزاري بوري نفسه -والرجل يعد حجة في الدراسات التأويلية ولا سيما منها التأويليات الإنجيلية- إذ يرى أن الممارسة التأويلية، لا النظرية التأويلية، هي التي الشأن فيها أن تأتي في المقام الأول، وأن تُنَزَّل في مرتبة الصدارة. وحجته في ذلك حجة سلطة. ذلك أنه ثبت: «عند كبار المؤولين، من فيلون وأوريجنس وأوغسطينوس، مرورا بلوثر وإرازموس، ووصولا إلى شلايماخر أو بولتمان، أن اللحظة النسقية والتفكرية إنما كانت تَرِد في المنزلة الثانية بالقياس إلى الممارسة التأويلية عينها»[2]. والسؤال الذي يبزغ هنا هو: كيف لهذه القاعدة، التي انطبقت على تراث الغير، أن يستثنى منها تراث النفس؟ أَوَ لسنا إزاء مبدأ تراث بتراث؛ أي إزاء مبدإ «الكونية»؟

1 -Pier Cesare Bori, *L'interprétation infinie, l'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, Traduit de l'italien par François Vial, collection : Passages, Paris : Les éditions du Cerf, 1991, p. 5.

2 - Pier Cesare Bori, *L'interprétation infinie, l'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, p. 5.

ثانيا؛ نحن وجوامع الكلم في تراثنا التفسيري/التأويلي:

على أن ما قد يصطدم به المعتني بهذا التراث التفسيري/التأويلي العربي الإسلامي يمكن أن يطرح على النحو التالي:

مِنْ أين لنا في تراثنا العربي الإسلامي، نحن معشر الباحثين في التأويليات والمهتمين بالتفسيريات من العرب المحدثين، بمثل تلك العبارات الجامعة -جوامع الكلم في «التأويليات» وفي «التفسيريات»- التي أسست للتفسيريات Exégèse ومهدت للتأويليات Herméneutique الغربيتين؟ وهلاّ كان بمكنة هذا التراث التفسيري والتأويلي العربي الإسلامي الضخم أن يجود علينا بمثل «جوامع الكلم» هذه؟

ونحن نخصص القول بهذه المناسبة؛ فنقول قول المتسائلين:

أ - من أين لنا، يا ترى، بمثل عبارة البابا الرابع والستين غريغوار العظيم (540 م- 607 م) الجامعة:

Scriptura cum legentibus crescit

«الشأن في الكتاب المقدس أن ينمو مع قرائه»[1]؟

تفيد هذه العبارة -التي عُدَّت عند الكثيرين «العبارة الفاتحة» في «التأويليات الدينية» الغربية- أن ليس من شأن قارئ الكتاب المقدس، على خلاف ما اعتيد عليه من سائر القول في مثل هذا المقام، أن «ينمو» وأن «يكبر» وأن «يربو» مع قراءة النص، بل حتى في قراءة النص وبقراءة النص، وإنما الشأن كل الشأن، بالضد من ذلك تماما، أن «ينمو» النص الديني نفسه، وليس قارئه، وأن «يربو» وأن «يتكوثر» وأن «يتأثل»، وقد استحال النص الديني هنا «كائنا حيا»، وليس «جثة ميتة» كما نظر إليه عادة «النقد التاريخي» للكتب المقدسة.

والحال أن من غريب الاتفاقات أن هذا الحبر الأعظم -البابا غريوار العظيم- كان معاصرا لنبي الإسلام، بل يذهب بعض الباحثين -بيير سيزاري بوري في كتابه المؤسس: «التأويل غير المتناهي»- إلى حد القول بأنه تشابهت اعتبارات الحبر والنبي لمعنى

1 -Grégoire Le Grand, *Homélies sur Ezéchiel I*, Paris : Cerf, 1985, Sc n°326, I, VII, 10, p. 251.

«الرسالة المقدسة»، بل وتطابقت من بعض الوجوه فلماذا، يا ترى، أثمرت مثل هذه العبارات عندهم، ويبدو أنها لم تُثْمِر أو تُثَمَّر عندنا؟

ب - والشيء بالشيء يذكر، من أين لنا، يا ترى، بنظير عبارة القس والفيلسوف الأسكتلندي الوسيط يوحنا سكوت أريجينا (حوالي 800/815 م - حوالي 876 م) الجامعة، والتي تقول ما يلي:

Sanctae scripturae interpretatio infinita est

«شأن الكتاب المقدس ألا يتناهى تأويله عددا وحصرا»[1]؟

بل وكيف نعثر على «أشباه» و«نظائر» لإعلان ذات الفيلسوف الشبيه بهذا والمفصل لفحواه والممثل لمضمونه في مكان آخر من نفس كتابه -كتاب: «في أجزاء الطبيعة»- في ما يلي:

«ثمة طرق قِدد لتأويل الكتابات المقدسة، بل إن طرق تأويل هذه الكتابات لا تتناهى عدا. والأمر أشبه شيء يكون بريشة واحدة من ريش طاووس -بل وحتى بجزء من هذه الريشة ذاتها مهما هو دق- حيث نلفي تعددا رائعا وبديعا لا يحصى عددا ولا يعد حصرا لألوان مزركشة بأشد زركشة تكون وبأبينها نصاعة»[2]؟

أمام هذه التساؤلات ومثيلتها يلوح في الأفق ما يمكن أن نسميه مفارقة «التفسيريات» و«التأويليات» العربية الإسلامية مقارنة بغيرها من التأويليات لا سيما منها الغربية؛ تلك المفارقة المتمثلة، من جهة، في توفر تراث ضخم من «التفسيريات»/«التأويليات»، بل لعله الأضخم بين تراثات الأمم «التفسيرية» و«التأويلية»، ومن جهة أخرى ما قابل هذه الوفرة الوافرة من حصيلة فقيرة أو حصاد معوز لأهم مبادئ هذه التفسيريات

1 - Iohannis Scotti Erivgenae, *Periphyseon*, Book II, Edited by I.P. Sheldon-Williams, The Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin: 1972, 560A, p. 78-79: «(...) The scriptures can be interpreted in an infinite number of ways».

2 - Iohannis Scotti Erivgenae, *Periphyseon*, Book IV, 749c, Edited by Edouard A. Jeauneau, English translation by John J. O'Meara and I.P. Sheldon- Williams, Dublin Institute For Advanced Studies, Dublin: 1995, p. 18-19: "There are many ways, indeed an infinite number, of interpreting the scriptures, just as in one and the same feather of a peacock and even in one and the same point of a tiny portion of the same feather, we see a marvellously beautiful variety of innumerable colours".

والتأويليـات العامة - النسـقية والتفكرية!

فأيـن نحـن إذن مـما كان قـد مـال إليـه بعـض متأولتنـا -وقـد بَـوَّأَ علـم التفسـير المرتبـة الفضـلى بـين العلـوم العربية الإسـلامية- من جازم القـول: «أشرف صناعـة يتعاطاها الإنسـان تفسـير القـرآن وتأويلـه»[1]؟ وقد فسر ذلك بالقـول: «وذلك أن الصناعـات الحقيقية إنمـا تـشرف بأحـد ثلاثة أشـياء:

- إما بشرف موضوعاتها، وهي المعمول فيها، نحو أن يقال: الصياغة أشرف من الدباغة، لأن موضوعهـا -وهـو الذهـب والفضـة- أشرف مـن جلد الميتـة الذي هو موضـوع الدباغة.

- وإما بشرف صورها: نحو أن يقال: طبع السيوف أشرف من طبع القيود.

- وإمـا بـشرف أغراضهـا وكمالهـا، كصناعـة الطـب التـي غرضها إفـادة الصحـة، فإنها أشرف مـن صناعـة الكناسـة التـي غرضهـا تنظيف المسـتراح».

وكان أن استنتج الراغب الأصفهاني، بالقياس إلى هذه المقدمة، ما يلي:

«فـإذا ثبـت ذلـك، فصناعة التفسـير قـد حصل لها الـشرف من الجهـات الثلاث. وهو أن موضوعهـا المفـسَّر: كلام اللـه تعـالى الـذي هـو ينبـوع كل حكمـة، ومعـدن كل فضيلـة. وصـورة فعلـه: إظهـار خفيـات مـا أودعه منزلـه مـن أسراره «ليتدبـروا آياتـه، وليتذكر أولو الألبـاب». وغرضـه التمسـك بالعـروة الوثقـى التـي لا انفصـام لهـا، والوصـول إلى السـعادة الحقيقيـة التـي لا فنـاء لهـا. ولهـذا عظّـم الله محلـه بقوله: «ومـن يؤت الحكمـة فقد أوتي خـيرا كثـيرا». [قيل: هو تفسـير القـرآن]»[2].

والحـال أن جوهـر هـذه «المفارقـة» يكمـن في أننـا قلّـما قمنـا -في تراثنـا التأويـلي العـربي الإسـلامي- بمـا اصطلحنـا عـلى تسـميته «اسـتوضاع» Thématiser هـذا الأمـر؛ أي بالتفكـير تفكـيرا نظريا في موضوع «التفسـير» و«التأويل»، بنقـل هاتين العمليتين من «**عفو الخاطـر**» إلى «**أفـق النظـر الواعـي**»؛ وذلـك بمحاولة تحديد مـا الذي يعنيه «التفسـير» وما الـذي يفيـده «التأويل»، وبالسـعي إلى التفكـير في هذين المفهومين بحسـبانهما «موضوعين

1 - أبـو القاسـم الراغـب الأصفهـاني: **مقدمـة جامـع التفاسـير مـع تفسـير الفاتحـة ومطالـع البقـرة**، تحقيـق: أحمـد حسـن فرحـات، دار الدعـوة، الكويـت، الطبعـة الأولى، 1984، ص. 91.

2 -المصدر نفسه، ص. 91 - 92.

للنظـر» Thèmes غـير مكتفـين بأعـمال تطبيقيـة قـد تجـلي أو لا تجـلي عن قصدنـا منهما.

والواقـع أننـا لا ننكـر أن جـزءا مـن هـذه «المفارقـة» راجـع إلى أن أغلـب القدماء ما فتئـوا «يفـسرون» القـرآن «التفسـير» بـل «التفاسـير»، ومـا طفقـوا «يؤولونـه» «التأويـل» بلـه «التآويـل»، لكنهـم قلـما كانـوا «ينظّـرون» لهذه التفاسـير تنظـيرا عاما، ونادرا مـا كانوا «يفكـرون» في مبـادئ هـذه التآويـل تفكـيرا عاما.

عـلى أن بعضهـم تلطـف في تنـاول هـذا الموضـوع -ولـو عرضـا- عـلى نحـو مـا فعله الراغـب الأصفهـاني، مثـلا، في مقدمة جوامع تفسـيره؛ حيث ميز بين «التفسـير» و«التأويل» عـلى النحـو التالي:

أولا: «التفسير أعم من التأويل»[1].

ثانيا: «وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني»[2].

ثالثا: «والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها»[3].

رابعا: «والتفسير يستعمل أكثر في مفردات الألفاظ والتأويل (يستعمل) أكثره في الجمل»[4].

خامسا: «التأويل إما يكون "مستكرها" وإما يكون "منقادا"»[5].

بيـد أن جـزءا ثانيـا مـن المسـؤولية عـن هـذه المفارقـة، في مـا نـرى، عائد إلينـا نحن -معـشر المحدثـين- أيضـا. وتتمثـل هـذه المسـؤولية في قلـة عنايتنـا بتراثنـا التأويـلي عـلى ضخامتـه المشـار إليهـا مـن قبـل. وحتى حين يحـدث أن نعنى بـه، فإنما يكـون ذلك بإحدى عنايتـين كلتيهـما معيبة:

ـ إمـا عنايـة مـن لا يقـرأ الـتراث إلا بالـتراث، فيصـير حاله أشـبه شيء بحـال «يمليخا» مـن أهـل الكهـف، أراد أن يشـتري للجماعـة شـيئا بنقـود مـا عـادت متداولـة. وهـا نحـن

---

1 - المصدر نفسه، ص. 47.

2 - المصدر نفسه.

3 - المصدر نفسه.

4 - المصدر نفسه، ص. 48.

5 - المصدر نفسه، ص. 48 - 49.

اليـوم أولاء باحثـين يريـدون ترويـج بضاعـة تفسـيرية وتأويليـة بمفاهيـم ما عـادت رائجة؛ بحيـث عـادة مـا يكـون لا اطـلاع لهـم على ما يجـري منـذ عهود في مجـالي «التفسـيريات» و«التأويليات».

ـ وإمـا عناية مـن لا عنايـة لـه اللهـم إلا بالتأويليـات الغربيـة، وقـد انقطـع بالتـمام والكـمال عـن الـتراث العـربي الإسـلامي في هـذا المضمار؛ فلا هو فكر في دراسـة هـذا التراث التفكـير، ولا هـو أبـدع في الـتراث العالمي، وإنما قصـاراه أن يدبج مقالات مدرسـية تعريفية. وأيـة عنايـة لـه يـا تـرى بالتأويليـات الغربية نفسـها؟ قد تكـون -أسـتثني في هـذا ولا أقطع -عنايـة موضـة- إذ أصبـح الحديـث عن «التأويليـات» اليوم أشـبه ما يكـون بالتقليعة. وما هـذا الفيـض مـن «ضحالة» أغلـب ما ينتج حـول «التأويليـات» اليوم في الفكـر العربي، مع بعـض الاسـتثناءات الرائـدة، إلا شـاهد عليهـا، وذلـك حتـى كادت أن تصبـح «التأويليـات» -ويـا للأسـف!- أشـبه شيء يكـون بتخصـص مـن لا تخصص له!

عـود عـلى بـدء: نسـتأنف القضيـة فنقـول: مـن مبـادئ «التأويليـات» الموروثـة عـن «التفسـيريات الدينية» ما كان صاغه البابا غريغوار العظيم من جليل القول وجامع الكلام: شـأن معـاني الكتـاب المقـدس أن تتكـثر مـع قرائـه ... ونجدد هنا السـؤال، فنقـول: هل من مطمـع ومطمـح في أن نجـد نظـيرا لهذا المبدإ في الـتراث التفسـيري/التأويلي العربي القديم؟

ـ I ـ كونية ولا نهاية التفسير والتأويل بالنظر أوّلا

يمكن أن نتقدم بجواب أولي عن هذا السؤال على النحو التالي:

قـد يكـون أحـد أبـدع الأجوبـة عـن هـذا السـؤال التقدم بالاستشـهاد بمـا كان ذكره الصـوفي المتفلسـف الأندلـسي ابـن عـربي في جامع نظريتـه التأويلية للنص الدينـي. ذلك أنه كان قـد أوفى القـول في «مبـدإ المبـادئ» في «تفسـير القـرآن»، مـن حيـث هـو نـص تتكوثـر معانيـه تكوثـرا يـكاد لا يتناهـى، على النحـو التالي: «القـرآن هو البحر الذي لا سـاحل له». وقـد سـوّغ ذلـك القول الجامـع بالتسـويغ التالي:

«علـم أن الآيـة المتلفـظ بهـا مـن كلام اللـه بـأي وجـه كان، من قـرآن أو كتـاب منزل أو صحيفـة أو خـبر إلهـي، فهـي آيـة عـلى مـا تحتمله تلـك اللفظة مـن جميع الوجـوه؛ أي

علامـة مقصـودة لمـن أنزلهـا بتلـك اللفظـة الحاوية في ذلك اللسـان عـلى تلك الوجـوه، فإن منزِّلها عالِـم بتلـك الوجـوه كلهـا، وعالِـم بـأن عبـاده متفاوتـون في النظـر فيهـا، وأنـه مـا كلفهـم في خطابـه سـوى مـا فهمـوا عنـه فيـه. فكل من فهـم من الآيـة وجها، فذلـك الوجه هـو مقصـود بهـذه الآيـة في حـق هـذا الواجد لـه، وليـس يوجد هـذا في غـير كلام الله وإن احتملـه اللفـظ، فإنـه قـد لا يكون مقصـودا للمتكلم بـه؛ لعلمنا بقصور علمـه عن الإحاطة بمـا في تلـك اللفظة مـن الوجوه»[1].

تتضمن هذه الفكرة الجامعة ست أفكار جزئية دائرة على «التأويليات الدينية»:

أولا: لا يتنـاول ابـن عـربي، وعـلى خـلاف الأقـوال الجامعـة المتقدمـة، تفسـير كتـاب حضارتـه المقـدس -القـرآن- وحـده، وإنمـا يتعـدى تناولـه ذلـك إلى وضـع مبـادئ التأويـل/ التفسـير لـكل الكتـب المقدسـة الأخـرى ـ مـن «قـرآن» أو «كتـاب منـزّل» أو «صحيفـة» أو «خـبر إلهـي» ... يقـول في هـذا الصـدد: «كل وجه تحتملـه كل آية من كلام اللـه من فرقان وتـوراة وزبـور وإنجيـل وصحيفـة عنـد كل عـارف بذلـك اللسـان، فإنـه مقصود اللـه تعالى في حـق ذلـك المتـأول، لعلمـه الإحاطـي سـبحانه بجميـع الوجـوه»[2]. وفي هـذا القـول بوادر تأسـيس أولي لتأويليـات كتابيـة كونيـة تقول بتعـدد تأويل النص الديني، مهـما كانت لغته، شريطـة احـترام ضوابـط لسـان القوم الذيـن تلقـوا ذاك النـص المرجعي.

ثانيـا: لا يقـول ابـن عـربي بالتفسـير الواحـد والحـصري للنـص، وإنمـا يقـول بفكـرة وجـود «وجـوه» تفسـير محتملـة متكـثرة للنـص الواحـد؛ وذلـك بمـا يفيـد التعـدد والكـثرة في التفاسـير والتآويـل؛ وبمـا يضاهـي الأقـوال الجامعـة المفتاحيـة في التأويليـات الإنجيليـة والتوراتيـة التـي استشـهدنا بهـا سـابقا.

ثالثـا: يسـوّغ ابـن عـربي تعـدد معـاني النصـوص المقدسـة بفكـرة «القصديـة» أو بفكـرة «علـم الإلـه الإحاطـي» بجميـع معـاني اللفـظ المنـزّل؛ عنينـا تَقَصُّـدَ مَـنْ أنـزل اللفظـة أن تكـون متعـددة الدلالـة عنـده وعنـد مـن يتلقاها، وذلـك من جهتـين: 1- من جهـة المرسـل: مُنَزِّلُهـا عالِـم بتعـدد دلالات اللفـظ الواحـد، بحكـم أن اللـه عـالم بجميـع

---

1 - ابـن عـربي: **رحمـة مـن الرحمـن في تفسـير إشـارات القـرآن، مـن كلام الشـيخ الأكـبر محيـي الديـن ابـن العـربي**، جمـع وتأليـف محمـود محمـود الغـراب، مطبعـة نـضر، دمشـق، 1989، ص. 11 - 12.

2 -المصدر نفسه، ص 12.

وجوه الألفاظ، وأن ما من وجه إلا وهو مقصود لله بالنسبة إلى شخص معين. 2- من جهة المتلقي: تفاوت أفهام المتلقين بوفق مقدرتهم على تأويل الألفاظ. مما جعل ابن عربي يؤمن بتفريد متلقي الكتابات المقدسة: المتلقي الفرد لا المتلقي الجماعة. والحال أن المُرسِل عالِم بعلمين: عالِم بتعدد الدلالات، وعالِم بتعدد أفهام المتلقين. وبين الأمرين تعالق. وهو حامل لمسؤوليتين أخلاقيتين: مسؤولية «العقد» L'encodage ومسؤولية إلهام القارئ تعدد وسائل «الفك» أو «الحل» décodage عند المتلقين.

رابعا؛ يستنتج من ذلك أنه يوجد عند ابن عربي ضرب من التسويغ لكل تأويل مهما اختلف عن التأويلات الرائجة (شريطة ألا يخرج على وجه المعنى الذي يتعارف به أهل لغة قوم ويصطلحوا عليه، وهذا ينطبق على جميع «الكتب المقدسة» التي وضعت في مختلف الألسن ...).

خامسا؛ إذا ما نحن سلمنا مع ابن عربي على أن: «كل مفسر فسر القرآن ولم يخرج عما يحتمله اللفظ فهو مفسر»، بمعنى أن كل واحد يفهم عن الله ما أراده الله، وأن الله عالِم مسبقا بذلك؛ أي بجميع وجوه الفهم التي قصدها الرب بدءا؛ فإنه يلزم عن ذلك أن: «لا سبيل إلى تخطئة عالم في تأويل يحتمله اللفظ، فإن مخطئه في غاية القصور في العلم»، شريطة ألا يُلزم المتأوِّلُ غيرَه بتأويله الذي ارتآه وارتضاه لنفسه: «ولكن لا يلزمه القول به ولا العمل بذلك التأويل إلا في حق ذلك المتأول خاصة ومن قلده»[1].

سادسا؛ يتميز «كلام الله» عن «كلام البشر» بهذه الخاصية؛ نعني خاصية قابلية التأويل المتكثر. ذلك أنه حتى إن احتملت ألفاظ البشر تعدد المعنى، فإن المرسِل [البشري] قد لا يكون واعيا بهذا التعدد، وقد لا يكون مُتَقَصِّداً له ... بينما الحال مختلف في «كلام الله» حيث يكون الرب قاصدا تعدد أفهام اللفظ الواحد موجدا لقارئ تختلف قراءته للفظ عن قراءة غيره. وهكذا، فإنه في ما يخص القرآن «المنسوب إليه [=الله] يقصد به جميع ما يطلبه الكلام من المعاني، بخلاف كلام المخلوقين»[2].

وبالجملة يلزم عما تقدم أن «كلام الله إذا نزل بلسان قوم فاختلف أهل ذلك

---

1 - المصدر نفسه، ص. 12.

2 - المصدر نفسه.

اللسـان في الفهـم عـن اللـه مـا أراده بتلك الكلمـة أو الكلمات مع اختـلاف مدلولاتها، فكل واحـد منهـم وإن اختلفـوا فقـد فهـم عـن اللـه مـا أراده، فإنـه عالم بجميـع الوجـوه تعالى، ومـا مـن وجـه إلا وهـو مقصـود للـه تعـالى بالنسـبة إلى هـذا الشـخص المعين، مـا لم يخرج مـن اللسـان، فـإن خـرج من اللسـان، وفـلا فهـم ولا علم»[1].

والحـق أن هـذا التصـور يحقـق مبدأيـن أساسـيين مـن «المبـادئ الكونيـة» التـي وجـدت في الأقـوال الجامعـة التـي استشـهدنا بهـا:

- كونية تفسير/تأويل الكتب المقدسة...

- لا نهائية تفسير/تأويل الكتب المقدسة...

وفضلا عن هذا وذاك، يمكن أن نقدم النموذج النظري الثاني التالي:

بالنظـر أيضـا، عـادة ما عيب عـلى «التفسـيريات» و«التأويليـات» العربية الإسـلامية أنهـا أهملـت أمـر «التنظـير» لعمليـة «التفسـير» و«التأويـل»، اللهـم باسـتثناء كتابـات عـلى رؤوس الاشـهاد؛ وذلـك بحيـث لا نـكاد نعـثر عـلى كتابـات «تنظيريـة» في «التفسـير» و«التأويـل» ذات بـال. فضـلا عـن أن نطمـع في أن نعـثر عـلى ذلـك في مـا تناثـر في ثنايـا وبطـون كتـب التفسـير والتأويـل والـكلام والبيـان والبلاغـة والأصـول والـكلام.

عـلى أنـه ينبغـي علينـا، مرة أخرى، تنسـيب هـذا الحكم تنسـيبا. ذلك أننـا نعثر على مـا يشـبه فكـرة البابـا غريغـوار العظيـم عنـد حكيـم وفقيـه شـمال إفريقيـا مـن العصـور الغابـرة -واسـمه أبـو محمـد ويسـلان بـن يعقـوب الدجمـي المـزاتي (350هـ - 400هـ)-: حيـث يـروي عنـه أحـد تلامذتـه أنـه كان يحـض مـن يقـرأ عليـه عـلى اسـتئناف القـراءة المتكـررة للكتـاب الواحـد المـرار العـدة، ويقـول لهـم حاثـا ومنبهـا وحاضا:

«مـن قـرأ الكتـاب مـرة إنمـا قـرأ كتابـا واحـدا، ومـن قـرأه مرتـين فكأنمـا قـرأ كتابين، فكذلـك عـلى حسـب ما قـرأت»[2].

---

1 - المصدر نفسه، ص. 12.

2 - أبـو الربيـع الوسـياني: **سـير الوسـياني**، تحقيـق: عمـر بـن لقـمان بوعصبانـة، الجـزء الثـاني، وزارة الـتراث والثقافـة، مسـقط، الطبعـة الأولى، 2009، ص. 691.

ويلاحظ، هنا، أن هذا المبدأ يشمل لا فقط مبدأ غريغوار العظيم، في ازدياد معنى الكتاب بحسب عدد قراءاته، بل يربو عليه بشيء، بل بشيئين اثنين:

1- يشي بما هو أفضل؛ بحيث لو نحن أعدنا صياغة مبدإ الفقيه ويسلان بلسان الحبر غريغوار لأتى على النحو التالي: لَئِنْ كان شأن معنى النص أن يتكاثر بعدد قراءاته من لدن ذوات متعددة، فإنه ليس للحال أن يختلف حين تتعدد قراءته من لدن ذات واحدة. وهكذا، نجد أنفسنا، ههنا، لا أمام «تعددية تأويلية الأغيار» للنص ذاته، وإنما نلفي ذواتنا أمام «تعددية تأويلية النفس» للنص عينه.

2- أكثر من هذا، إذا ما كان الحبر قد قصر مبدأ «تعددية التأويل» على «الكتاب الديني» وحده، حسب ما يفهم من كلامه معنى وسياقا، فإن الفقيه قد حرر مبدأ «التأويل المتعدد» هذا من تقيده بالنص الديني، ليجعله ينطبق على أي كتاب من الكتب بإطلاق.

- II - كونية وعدم نهائية التفسير والتأويل بالتطبيق ثانيا

نموذج تطبيقي: شروحات الشيخ زروق (846 هـ - 899 هـ) على حكم ابن عطاء الله السكندري (حوالي 658 هـ/709 هـ)

ماذا لو تميز التراث «التفسيري» و«التأويلي» العربي الإسلامي بطرح لربما كان أقوى من الطرح الذي كنا قد استشهدنا به، والذي كان تضمن المبدأ الكوني العظيم الدائر على عدم تناهي التأويلات؟ فلربما لم يخطر على بال واضع المبدإ -وضع نظر- أن التطبيق قد يكون أمرا أدهى وأذهل!

خذ، مثلا، كتاب «الحكم العطائية»، فأنت واجد، لا محالة، أن ما قاله عن هذا الكتاب أبو الوفا التفتازاني -أحد أبرز المُحْدَثين الذين اختصوا في التراث الصوفي الإسلامي، واعتنوا بفكر ابن عطاء السكندري عناية فائقة- ينطبق انطباقا تاما على حالنا هنا مع هذا المبدإ التأويلي الكوني. وما الذي قاله هذا الباحث، يا ترى؟ قال الرجل: «ولا نكون مجانبين الحق إذا قلنا إنه لا يوجد أي مصنف صوفي حظي في شروحه بمثل عدد شروح الحكم [العطائية]»[1]. وقد كان ذكر أبو الوفاء التفتازاني

1 - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: «**حكم ابن عطاء الله السكندري**»، مجلة تراث الإنسانية، عدد أبريل، سنة (1385هـ/ 1965م). ص. 319.

أن شروح كتاب الحكم العطائية قد بلغت أربعة وعشرين[1]. وزاد عليه باحث آخر عني بالحكم العطائية -أحمد عز الدين عبد الله خلف الله- فذكر أن هذه الشروح بلغت أربعين شرحا باللسان العربي فقط[2]؛ بما فيها شروح لمجهولين؛ ناهيك عن شروح أخرى بألسن غير اللسان العربي، ولم يدخل فيها شروح الشيخ أحمد زروق. وكانت قد ذكرت صاحبة رسالة الدكتوراه عن شروح الحكم العطائية أن هذه الشروح بلغت حوالي مائة شرح ضمنتها شروح الشيخ الصوفي المغربي أحمد زروق المتعددة[3].

لنقصر الآن النظر على شروح الشيخ أحمد زروق وحدها على الحكم العطائية. الحال أننا لا نجد وصفا أبلغ من ذاك الذي وصف به شيخ الأزهر السابق عبد الحليم محمود تعلق الشيخ الصوفي المغربي أحمد زروق بحكم ابن عطاء الله السكندري الشهيرة، ألا وهو وصف «الافتتان». والحق أن الافتتان هذا ظاهرة عجيبة في التراث، فكم حُكي لنا عمن جعلوا من كتاب بعينه «هجيراهم» التي لا يفارقوها، وكم تواتر إلينا من حديث عمن «لزم» كتابا بعينه يَقرأه ويُقرؤه مدى عمره، حتى كان القدماء يعبرون عن هذه الظاهرة بالقول: «كان إذا خلا بكتاب أعطاه حقه»، و«كان «قيِّما» بالكتاب الفلاني»، و«كان «عارفا» بالكتاب الفلاني»؛ وذلك مثل أبي مروان النحوي الذي عكف على كتاب سيبويه ثمانية عشر عاما لا يعرف سواه، و مصطفى القسطلاني الذي طالع كتاب «الشفاء» لابن سينا سبع مرات، وأبو مسلمة المجريطي الذي شغف بكتاب

---

1 - يقول في هامش مقالته: «عرضنا لهذه الشروح بشيء من التفصيل في كتابنا «ابن عطاء الله السكندري وتصوفه» القاهرة 1958، من ص 74 - 78، فقد ذكرنا هنالك أربعة وعشرين شرحا لا يزال عدد كبير منها مخطوطا في مكتبات الجمهورية العربية المتحدة وألمانيا وتركيا والولايات المتحدة وغيرها، كما ذكرنا منظومات الحكم وترتيبها (ص. 78)، وقد ظهر بعد ذلك الجزء الأول من شرح الحكم عنوانه: «الفيوضات الربانية في شرح الحكم العطائية» للسيد محمد عيد الشافعي، القاهرة 1379- 1960 هـ ولعله آخر شرح كتب عليها» أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، **حكم ابن عطاء الله السكندري**، مجلة تراث الإنسانية، عدد أبريل، سنة (1385هـ/ 1965م). الهامش 2، ص. 319.

2 - ابن عطاء الله السكندري: **الحكم**، تحقيق أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، الجزيرة للنشر والتوزيع، المكتبة الأزهرية للتراث للنشر والتوزيع القاهرة، الطبعة الأولى، 2012، ص. 74.

3 - نادية خميس: **الحكم العطائية**: قراءة في الشروح وآليات المتلقي، رسالة دكتوراه في الآداب واللغات، رسالة مرقونة مقدمة إلى جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، ص. 18. تقول الباحثة: «الملاحظات أجمعت أنه لا يخلو عصر من العصور من شراح الحكم، والذين يزيد عددهم عن الخمسين شارحا، فبعضهم له أكثر من شرح إلى أربعة شروح، أما الإمام أحمد زروق فقد بلغ عدد شروحه ثلاثين شرحا، ما أربى عدد الشروح إلى أكثر من مائة شرح، وعليه نستنتج أن شروح الحكم أكثر من شرّاحها».

واحد ما زال يفسره ويفسره المرار العديدة هو كتاب المجسطي[1]...

وإذن، ذاك رجل، كما أحسن وصفه عبد الحليم محمود، افتتن أيما افتتان بالحكم العطائية. فقد أورد عبد الحليم محمود، في إطار إشارته إلى من شرحوا كتاب الحكم العطائية بدءا من شرح النفزي، ما يلي: «أما الشيخ أحمد زروق، فإنه قد افتتن بها [= يعني الحكم العطائية] افتتانا، لقد استولت عليه جاذبيتها، فكانت لا تفارقه في سفر ولا في إقامة، وكان يشرحها فإذا ما انتهى من شرحها بدأ يشرحها من جديد»[2].

ذاك هو ما يمكن أن نسميه باسم «**الشرح المستأنف**» الذي يكاد يكون شرحا لا يتناهى. ترى كم شرح الشيخ أحمد زروق الحكم العطائية من مرة؟

كنا قد أومأنا في ما تقدم من الكلام أنه أكثر من مرة. فهل يكون، يا ترى، مرتين؟ بل ثلاث مرات؟ بل أربع؟ بل عشر مرات؟ بل عشرين مرة؟ بل ثلاثين مرة؟ بل وأكثر. لقد امتدت شروح الشيخ أحمد زروق على كتاب الحكم العطائية على فترة من الزمان زادت عن ربع قرن ونيف، فكان أن انشغل بها على التقريب طوال الثلث الأخير من القرن التاسع الهجرية، من 870 هـ أو 871 هـ بفاس إلى حوالي سنة 897هـ بمصراته. وقد اختلفت الرواية في شأن العدد الذي بلغته، ما بين العشرين إلا أقل بقليل إلى الثلاثين وشيء نزر.

ابْدأْ برواية الشيخ أحمد زروق نفسه لما هو أكمل الشرح الحادي عشر، فذكر أنه ألف سبعة عشر شرحا، كمل منها أحد عشر، ولم يكمل منها ستة: «وجملة التعاليق التي وقعت لنا عليه ستة عشر [سبعة عشر]، الكامل منها إحدى عشر:

- الأول: كتبته سنة سبعين وثمانمائة ببلدنا. ثم سرق قبل تحقيقه وتصحيحه.

- الثاني: كملته بتونس في سنة أربع وسبعين، وسماه شيخنا الزواوي بـ: «تنبيه الهمم على معاني ألفاظ الحكم».

---

1 - نستسمح القارئ هنا في الإحالة على كتابنا: **كتاب الحكمة العربية**، الفصل المعنون: «كتاب القراءة»، والصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008، ص. 329- 369.

2 - أحمد زروق الفاسي: **حكم ابن عطاء الله (الشرح السابع عشر على الحكم العطائية)**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار البصائر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004 (من مقدمة عبد الحليم محمود، ص. 18).

ـ الثالث: وضعته بها، فكمل في أقل من هذا، وسميته «الطرر والحواشي».

ـ الرابع: كتبته بها سنة سبع وسبعين، وحملت نسختي منها لطرابلس.

ـ الخامس: كتبته بطيبة المشرفة، وسميته بـ«اللمعة الرسمية على الكلمات الحكمية».

ـ السادس: وضعته بمصر؛ فكمل مختصرا من غير نقل.

ـ السابع: أردفته الذي قبله بمصر؛ وهو أوسع منه، فأُخذ عني، وقرئ عليّ هناك، وسميته بـ«التنكيتات الفهمية على الكلمات الحكمية».

ـ الثامن: كتبته ببجاية في سنة ثمان وسبعين؛ فقُرئ عليّ، وصُحح، ونحوت فيه نحو الذي بمصر تسمية وصناعة، هي سبك الكلام بعضه ببعض حتى كأنه تأليف واحد.

ـ التاسع: كتبته ببلدنا في سنة ثمانين وثمانمائة.

ـ العاشر: أردفته به في سنة إحدى وثمانين، وكان كتبه في شهر رمضان؛ فكمل بزيادة يومين.

ـ الحادي عشر: هو الذي أنا واصف، وأرجو من الله عموم النفع به.

والتي لم تكمل ستة. منها واحد بمصر، والثاني بمسلاته، والثالث بطرابلس، والرابع ببجاية، والخامس والسادس ببلدنا، وإنما اعتبرت ما كتب منه ما ينتفع به؛ وأما ذوات البدايات، فلا تحصى».

وقد كرر الكلام عينه، مع اختلافات طفيفة، في مقدمة شرحيه على الحكم العطائية الخامس عشر والسابع عشر. حيث قال في مقدمة الشرح الأول: «وجملة ما أتحقق أنه وقع لي من التعاليق كاملة خمسة عشر: هذا أحدها إن شاء الله»[1]. وقال في مقدمة شرحه السابع عشر: «(...) وقد كنا كتبنا عليه مرارا عديدة، كمل

1 - أحمد زروق: **الفتوحات الرحمانية في حل ألفاظ الحكم العطائية (الشرح الخامس عشر)**، تحقيق محمد إدريس طيب، كتاب ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص. 53.

منها سبعة عشر. فكان الأول منها بمدينة فاس سنة سبعين، ثم سرق؛ فكتبت الثاني بها وكملته بتونس، ثم الثالث بتونس، ثم الرابع بالقاهرة، ثم الخامس بالمدينة المشرفة؛ ثم السادس بالقاهرة أيضا، ثم السابع بطرابلس، ثم الثامن بتونس أيضا، ثم التاسع ببجاية، ثم العاشر والحادي عشر والثاني عشر بمدينة فاس؛ ثم الثالث عشر كذلك، وكذلك الرابع عشر، ثم الخامس عشر ببجاية أيضا، ثم السادس عشر بالقاهرة أيضا، ثم هذا هو السابع عشر»[1]. ثم إنه وُجدت مخطوطة للشرح الثاني والعشرين مكتوبة قبل وفاته بعامين (897 هـ) بزاوية مصراته حيث ورد في الورقة الثالثة من مخطوطة الشرح: «وقد كنا أشرنا مرتين إلى ما كتبناه على الحكم العطائية:

- الأولى: في الحادي عشر الذي أخذ عني ببجاية.

- الثانية: في السابع عشر الذي قرئ عليّ بالمدينة المنورة في شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان عام خمس وتسعين بعد المائة الثامنة ...»

وقد جاء في خاتمة هذا الشرح: «أما هذا الذي أنا واصف له، فهو الثاني وعشرون .. وقد وافق الفراغ منه صبيحة يوم الخميس سادس رجب الفرد من عام سبعة وتسعين (وثمانمائة) على يد مؤلفه الضعيف بن أحمد بن محمد البرنسي الفاسي شفاه الله ووقاه شر خلقه»[2].

على أن العبارة التي كان قد ختم بها ما أحصاه من شروحه على الحكم -في مقدمة الشرح الحادي عشر- تبقى مُشْكَلَة: «وأما ذوات البدايات [من الشروح التي لم تتم] فلا تحصى». وهي العبارة التي تشبه ما ذكره في شرح آخر مفقود هو الشرح الرابع عشر المسمى: «مشكاة أنوار المواهب والعصم في إبانة معاني الكلمات الموسومة بالحكم»، «وقد تكرر التعليق منا عليه [=يعني كتاب الحكم] نحوا من 14 مرة كلها كملت؛ فأما ما لم يكمل لم أقدر على إحصائه. وكان افتتاح ذلك في سنة 870 هجرية، وأنا

---

1 - أحمد زروق الفاسي: **حكم ابن عطاء الله (الشرح السابع عشر على الحكم العطائية)**، ص. 28.

2 - نص من مخطوطة الشرح الشيخ زروق الثاني والعشرين للحكم العطائية أورده الشيخ محمد ادريس طيب في مقدمة تحقيقه لشرح زروق التاسع للحكم العطائية، ضمن السلسلة الزروقية، كتاب ناشرون، بيروت، 2019، ص. 41 - 42.

إذ ذاك ابـن 24 سـنة»[1]. مـما نشـأ عنـه، في تصـوري، الاضطـراب بين الباحثـين في ضبط عدد الـشروح. لكـن، بمـا أن مقـام النظـر هنا مقام تأويلي، فـإن ما شرح الرجل مـن الحكم -أتمه أم لم يتمـه- يمكـن أن يعتـبر بمثابـة كتـاب مسـتقل بذاتـه. وهـذا مـا يفسر تجـاوز الشروح الثلاثـين بقليـل في ظـرف سـبع وعشريـن سـنة؛ وذلـك بمـا زاد عن كتـاب واحـد في كل عام.

ثـم ثَـنَّ بمـن ترجـم لـه أو ذكـره مـن أخلافـه ومترجميـه. فقـد اختلفوا في عـدد هذه الـشروح، إذ ذكـر ابـن عسـكر في «دوحـة النـاشر» أنهـا بلغـت ثمانية عـشر، بينـما ذكر عبد المجيـد الزبـادي في رحلتـه -«بلـوغ المـرام بالرحلة إلى بيت اللـه الحرام»- أنهـا بلغت «نيفا وثلاثـين» شرحـا، مشـيرا إلى أنـه أكمـل منها «نيفـا وعشرين».

وثلَّـثْ بالمُحْدَثـين مـن أهـل زمننـا هذا ما بين عبـد الحليم محمود الـذي صرح قائلا: «أمـا عـدد هـذه الشروح فلـم يتيسر إحصـاؤه في دقة دقيقـة، والمؤكد أنها وصلـت إلى أكثر مـن ثلاثـين شرحـا»[2]، ومحققه الأشـهر -محمـد طيب- الـذي حصرها، في مختلـف مقدمات تحقيقـه لبعـض الـشروح في أربعـة وعشرين شرحا، والباحـث المصري أحمد عـز الدين عبد اللـه خلـف اللـه الذي نقل عـن غيره أنها بلغت سـبعة وثلاثـين شرحا[3].

ومهـما يكـن مـن أمـر، فإنه سـواء اعتـبرتَ بـأدنى عـدد (17) أو بأعـلاه -وهو ضعف هـذا العـدد بأقـل أو بأكـثر بقليل- فإنك واقـف لا محالة على تكثر عجيب في شروح الشـيخ أحمـد زروق عـلى الحكـم العطائيـة. تـرى، عـلى مـاذا دلـت هـذه الكـثرة، وبمـاذا أوحـت؟ أدلـت هـي عـلى مبـدإ «الهوهويـة» Le pareil [التشـابه الـذي لا اختـلاف فيـه]، أم دلت هـي عـلى مبـدإ «الهوغيريـة» Le même [التشـابه الذي يتضمـن التخالف]؟

لنرجـئ الجـواب عـن هـذا السـؤال إلى حـين؛ وذلـك لأن الجـواب عنـه متوقـف عـلى طرائـق شرح الشـيخ أحمـد زروق لكتـاب الحكـم العطائيـة.

كيف نفسر سر هذا الافتتان؟

---

1 - مقتبس من مقدمة محقق الشرح السادس عشر.

ينظـر: أحمـد زروق: **مفتـاح الفضائـل والنعـم في الـكلام عـلى بعـض مـا يتعلـق بالحكـم (الـشرح السـادس عـشر)**، تحقيـق محمـد طيـب، كتـاب نـاشرون، بـيروت، الطبعـة الأولى، 2015، الهامـش 1، ص. 57.

2 - المرجع نفسه، ص. 19.

3 - ابن عطاء الله السكندري: **الحكم**، تحقيق أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، ص. 74.

الذي نراه أن ثمة عاملا موضوعيا وآخر ذاتيا وراء هذا الافتتان:

أ ـ العامل الموضوعي وراء الافتتان: كفاية الكتاب عن كتب الصوفية

لطالما عبر الشيخ أحمد زروق في مقدمات مختلف شروحه عن قيمة كتاب «الحكم العطائية» قائلا: «اعلم أن نسبة هذا الكتاب من كلام القوم نسبة العين من الإنسان، ومقامه من الطريقة مقام الجمع والبيان. ففيه ما في كتب الصوفية المطولة والمختصرة، مع زيادة البيان واختصار الألفاظ والمسلك الذي لا يمكن لأحد جحده ولا جهله ولا إنكاره؛ لابتنائه على الأصول المسلمة والقواعد المحكمة. هذا مع ما خص به من التأثير والإفادة والنفع العام، لا عمل المعرفة والإرادة؛ إذ لا يدع للمتصف به صفة حميدة إلا أكسبه إياها ولا صفة ذميمة إلا أزالها عنه وطهره منها»[1].

ب ـ العامل الذاتي وراء الافتتان: مقام القبض (المالنخوليا والكتابة)

ذكر الشيخ أحمد زروق في شرحه للحكم العطائية الموسوم باسم «الفتوحات الرحمانية في حل ألفاظ الحكم العطائية» -وهو الشرح الخامس عشر- أن الباعث له على هذه الشروح إنما هو «حال القبض» الذي غلب عليه: «وجملة ما أتحقق أنه وقع لي من التعاليق عليه كاملة خمسة عشر. هذا أحدها إن شاء الله. وهي متقاربة الوضع، غريبة الاصطلاح. كان أولها في سنة واحد وسبعين وثمانمائة بمدينة فاس؛ وأنا إذ ذاك ابن خمس وعشرين سنة، وباعثه وقوع حالة محرقة في القلب، لم يمكن إطفاؤها إلا بوجود الكتْب؛ فكنت أكتب ولا أدري ما كتبت، حتى إذا فرغت منه تأملته؛ فإذا بي فيه قد أصبت؛ فكمل في سبعين ورقة. ثم استمرت القوى على أنواعه المحققة إلى الآن، من غير حول ولا قوة، محفوفا باللطف محفوظا من الهفوة، إلى أن سارت به الركبان، وساعد منا القلم فيه اللسان؛ فكان الحامل على الكتب تارة وجود الطلب، وتارة حدوث الغرض والأرب. مع أنا لم نأخذه بتعلم يقصد، ولا بتفهم يعرف ويعهد. لكن بالاعتكاف على مطالعة كتب الأئمة، واستمطار الفتح من الله بكنه الهمة. إلى أن طلع في أفق القلب ما بدا من آثار ذلك، ومنح المولى جلت قدرته ما تعجز عنه الفكر هنالك؛ فكنت أعرضه على كلام القوم، وأعرض به لمن يفهم فرارا من اللوم، ولا أقبله إلا

---

1 - أحمد زروق: **مفتاح الفضائل والنعم في الكلام على بعض ما يتعلق بالحكم (الشرح السادس عشر)**، ص. 58.

بوجه واضح البيان، ومعنى قاطع في البرهان؛ فما صح لي نقلا وعقلا قبلته، وما خالف تركته، وما أهملته، وجعلت المبادئ في ذلك بين يدي، وقضايا الكتاب والسنة بين عيني؛ إلى أن اتسع النظر، فوضح الدليل منهما، وبانت الحقائق من كل مأخوذ عنهما».[1]

والحال أن «جنون الكَتْبِ» هذا لطالما ارتبط بحال القارئ الشيخ أحمد زروق وقد استشف القول فيه المؤلف نفسه -نعني ابن عطاء الله السكندري- بما ذكره في إحدى حكمه: «وربما أفادك في ليل القبض ما لم تستفده في إشراق نهار البسط». وقد علق عليها الشيخ أحمد زروق في الشرح الثالث، وهو يكاد يترجم عن حال أمره، بالقول: «القبض أقرب لوجود الوفائد، إذ هو وطن العبد والحال الذي يرده لربه بنفس وجوده»[2]. وتحدث عنها في الشرح الحادي عشر بإثارته: «لما في الليل من طلوع النجوم الفهمية والأقمار العلمية، وما في النهار من الشموس العرفانية والتجليات البرهانية»[3]. واستأنف القول فيها في الشرح السادس عشر مقارنا بين القبض/الليل والبسط/النهار: «القبض محل برودة القلب وطلوع نجم الفهم؛ وأقمار العلوم كالليل للحسيات، والبسط محل طلوع شمس المعرفة، ووضوح كل معنى وصفة؛ فافهم»[4].

أما الطرائق التي نهجها الشيخ أحمد زروق في شروح، فيبدو لنا أنها قامت على الخطوات المنهجية التالية:

1- استبعاد طرائق شروحات واستحضار طرائق أخرى

يعلن الشيخ أحمد زروق، بدءا، أنه: «قد تكلم الناس على هذا الكتاب وراموه بالشرح كثيرا، فلم يتفق لأحد ممن رأينا إكمال شيء»، ثم يستثني ولا يقطع: «إلا ما لسيدنا الشيخ الفقيه العارف المحقق الخطيب البليغ، نسيج وحده، ومقدم من أتى بعده، سيدي أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن مالك بن ابراهيم بن يحيى بن عباد النفزي نسبا، المالكي مذهبا؛ فإنه أكمل كتابه واعتمد فيه على النقل وتحصيل الفوائد

---

1 - أحمد زروق: **الفتوحات الرحمانية في حل ألفاظ الحكم العطائية (الشرح الخامس عشر)**، تحقيق محمد إدريس طيب، كتاب ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص. 53 - 54.

2 - أحمد زروق: **الطرر والحواشي على الحكم العطائية**، دار التقوى (دمشق)/ دار الإمام ابن عرفة (تونس)، الطبعة الأولى، 2019، ص. 166.

3 - أحمد زروق: **الشرح الحادي عشر على الحكم العطائية**، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص. 226.

4 - أحمد زروق: **الفتوحات الرحمانية في حل ألفاظ الحكم العطائية (الشرح الخامس عشر)**، ص. 279.

المحتاج إليها، فأتى بالعجب العجاب من ذلك. وآثر السلامة فاقتصر على التقرير»[1]. ويعني هذا القول أمرين: أولا؛ أنه يقدم منهج تفسير الحكم أول ما يقدمه سلبا. ثانيا؛ أنه يعطف على السلب لكي يقدم هذه المرة المنهج إيجابا.

أ ـ المنهج التفسيري بالسلب

يبسط الشيخ أحمد زروق منهجه في شرح الحكم العطائية على جهة السلب، أولا؛ إذ يذهب إلى استبعاد صنوف من الشروح على كتاب الحكم العطائية:

ومنها؛ ما يمكن أن نسميه «**الشرح التجميعي**». ويقدم الشيخ أحمد زروق عنه مثالا بشرح أبي القاسم الرماح ـ وهو رجل من عدول طرابلس المغرب (ت- 888 هـ). ويقول عنه: «وغاية كتابه أنه وضع لكل حكمة خطبة، وأدخل فيه بعض كلام ابن عباد، وكثيرا من كلام ابن الفارض، والحاتمي [= ابن عربي] على غير مناسبة ولا مطابقة فيما ظهر لي، والله أعلم»[2].

ومنها؛ ما يمكن أن ندعوه باسم «**الشرح الفلسفي**»، إذ يذكر الشيخ أحمد زروق في الكثير من مقدمات شروحه أن ابن زغوان -وعند البعض ابن زغدان- التونسي نزيل مصر (ت- 882 هـ) قد شرح كتاب الحكم العطائية: «غير أنه لم يكمله، ونحى [نحا] فيه نحو دقائق الفلسفة، وشقاشق العبارات، ولا أدري ما قصده بذلك»[3]. وقال الشيخ أحمد زروق في الشرح السابع عشر: «وقد نحا بشرحه نحو شقاشق الفلاسفة ودقائقهم فالله أعلم بمراده. ولم يكمل كتابه هذا، بل انتهى لنحو ربعه»[4].

ومنها؛ ما يسوغ أن نطلق عليه اسم «**الشرح الكلامي**». وهو الشرح الذي يذكر الشيخ أحمد زروق أنه أعده ابن الصابوي، ويبدو لي أنه مفقود، كما يقر أنه لم يطلع عليه، ولكن موقفه منه موقف مبدئي. قال الشيخ أحمد زروق في مقدمة شرحه السابع عشر:

---

1 - أحمد زروق الفاسي: **حكم ابن عطاء الله (الشرح السابع عشر على الحكم العطائية)**، ص. 25. وانظر أيضا: أحمد زروق: **مفتاح الفضائل والنعم في الكلام على بعض ما يتعلق بالحكم (الشرح السادس عشر)** ص. 61.

2 - أحمد زروق: **الفتوحات الرحمانية في حل ألفاظ الحكم العطائية (الشرح الخامس عشر)**، ص. 52. وانظر أيضا :أحمد زروق الفاسي: **حكم ابن عطاء الله (الشرح السابع عشر على الحكم العطائية)**، ص. 27.

3 - أحمد زروق: **الفتوحات الرحمانية في حل ألفاظ الحكم العطائية (الشرح الخامس عشر)**، ص. 53.

4 - أحمد زروق الفاسي: **حكم ابن عطاء الله (الشرح السابع عشر على الحكم العطائية)**، ص. 27.

«وذكر لي أن رجلا بالشام، يقال له ابن الصابوني، علق عليه شيئا مال إلى علم الكلام ونحوه، وهي طريقة غير مفيدة ولا مخلصة في ذلك»[1]. ويضيف في مقدمة أخرى من مقدمات شروحه على الحكم: «وأخبرت أن رجلا يقال له ابن الصابوني شامي الدار كتب عليه شيئا نحا به نحو علم الكلام وأصول الدين؛ وفيه ما فيه. لكنني لم أره حتى أعرف منحاه»[2].

ومنها؛ ما يجوز أن نكنيه بكنية «**الشرح اللغوي**». يقول الشيخ أحمد زروق في مقدمة الشرح الخامس عشر: «ورأيت بعض البجائيين قد رام الكلام عليه؛ فأبعد في المأخذ برومه طريقة التقرير بتصاريف العربية ومباحث الألفاظ التي تذهب رونقه، وتزيل مقصده، ولا أدري هل كمل أم لا»[3].

ب ـ المنهج التفسيري بالإيجاب

يتحفظ الشيخ أحمد زروق على كل التفاسير التي علم بها، أو حتى سمع عنها، باستثناء، كما سبق أن ألمعنا، تفسير واحد لا يفتأ يجله الإجلال. وقد ذكره بالتبجيل في مقدمة كل شروحه التي بين أيدينا. أكثر من هذا أعلن أنه أفاد منه. قال في شرحه الثالث: «العمدة في كل ما أنقله «تنبيه» سيدي أبي عبد الله بن عباد... الأصل في كل معنى مستفاد، ولو وقعت لنا مخالفته في بعض المواضع فلا يشك في جلالة قدره ووفور علمه علينا أحد، ولا ينازع فيه منازع»[4].

2- في بعض مبادئ شرح الحكم العطائية

وهكذا، بعد أن هدم الشيخ أحمد زروق الطرائق المستبعدة في شرح كتاب الحكم العطائية، يمكن أن نستشف من بعض تقديماته لشروحاته المختلفة بعض المبادئ التأويلية التي اعتبر بها، وذلك على النحو التالي:

أ ـ من مبادئ التفسير/التأويل: مبدأ: «كله داخل في كله»

يقيم الشيخ أحمد زروق شرحه للحكم العطائية على أسس عدة؛ منها، أساسا،

---

1 - المصدر نفسه، ص. 28.

2 - أحمد زروق: **الفتوحات الرحمانية في حل ألفاظ الحكم العطائية (الشرح الخامس عشر)**، ص. 53.

3 - المصدر نفسه، ص. 53.

4 - أحمد زروق: **الطرر والحواشي على الحكم العطائية**، ص. 23.

المبدأ الجامع الذي يترجم عنه قوله المتكرر في مجمل مقدمات شروحه على هذا الكتاب: «وإن من أجل كتاب وقع لهم في ذلك، وأنفعه لكل مريد صادق سالك، كتاب الحكم العطائية الشاذلية التوحيدية العرفانية الوهبية. عباراته رائقه جامعة، وإشاراته فائقة نافعة، تثلج الصدر وتبهج الخاطر، وتحرك السامع لها والناظر، مع تداخل علومه وحكمه، وتناسب حروفه وكلمه؛ إذ كله داخل في كله، وأوله مرتبط بالأخير من قوله، بل كل مسألة منه تكملة لما قبلها وتوطئة لما بعدها، وكل باب منه كالشرح للذي قبله، والذي قبله أيضا كأنه شرح له، فكل حكمة أو كلمة إنما هي كالتكملة أو كالمقدمة، فأوسطه طرفاه، وآخره مبتداه، وأوله منتهاه، يعرف ذلك من اعتنى بتحصيله، وسنشير له في جمله وتفاصيله (...)»[1].

ويعلق عبد الحليم محمود على هذه الفقرة بالقول: «يريد الشيخ رحمه الله تعالى أن يقول: إن الحكم وحدة واحدة، وذلك على خلاف ما يظن بعض الناس من أنها تناثرات، لا رابط بينها ولا تجمعها وحدة، ولا تربطها رابطة التكامل... ولقد خفيت هذه الوحدة مثلا على الدكتور زكي مبارك، فقال: «وليس بين الحكم العطائية رباط وثيق، فهي مجموعة من الأقوال نظمت في أوقات مختلفة» ... ولا شك أن أمر هذه الوحدة هو من الدقة بحيث ينبه على ذلك الشيخ، فيقول: «يعرف ذلك من اعتنى بتحصيله»[2].

ب ـ من مبادئ التأويل/التفسير: المعاني الأربعة للمخاطبين الأربعة

تلقاء نظرية المعاني الأربعة للكتب المقدسة[3]، التي لطالما افتتن بطرحها بعض مؤرخي التفسيريات والتأويليات الغربية، نعثر على مستويات أربعة في قراءة الحكم العطائية لدى الشيخ أحمد زروق:

1- المعنى **الوعظي**، وهو للعامي والأهوائي [العامي] وللخواص منه نصيب.

---

1 - المصدر نفسه، ص. 24 - 25.

2 - المرجع نفسه، هامش 1، من مقدمة المحقق، ص. 25.

3 - ينظر، مثلا، الكتاب العمدة في هذه النظرية:

- Henri De Lubac, *Les quatre sens de l'écriture*, 4 tomes, Collection: Théologie, Paris : Aubier Montaigne, 1959.

2- والمعنـى **المعامَـلي**، وهـو للمتوجـه مـن الصادقـين وللمبتـدئ مـن السـالكين [المتوجـه].

3- والمعنـى **المشـاهَدي**، وهـو للمسـتشرفين مـن المريديـن وللمبتدئـين مـن العارفين [المريد].

4- والمعنى **المكاشَفي**، وهو للعارف والمحقق [العارف][1].

فمعـاني النـص الصـوفي، إذن، متكوثرة؛ وهي موجهة، كل على قـدر فهمه، إلى العامي والمتوجه والمريد والعارف:

«وقـد احتـوى [= كتـاب الحكـم] عـلى أربعة أنـواع من المعـاني هي أصـول القوم في علومهـم وأعمالهم:

أولهـا: علـوم الوعظ والتذكير المأخوذة من قوله تعالى: «ادع إلى سـبيل ربك بالحكمة والموعظـة الحسـنة وجادلهم بالتي هي أحسـن» [النحل: 125]؛ فالعـالم بالحكمة، والعامي بالموعظـة، والمنهمـك بالمجادلـة الحسـنة، فلعـل نزاعـا يؤثر نزوعـا، وموعظة تثـير خضوعا، وحكمـة أثارت همة؛ وباللـه التوفيق.

الثـاني: علـوم المعاملـة؛ وهـي ثلاثـة: علـم التقوى، وعلـم الاسـتقامة، وعلـم التوجه. وهـي مأخـوذة مـن قولـه تعـالى: «اتقـوا اللـه ولتنظر نفس مـا قدمت لغـد واتقـوا الله إن اللـه خبـير بمـا تعلمـون، ولا تكونـوا كالذين نسـوا» [الحـشر: 19-18].

فالتقوى: ترك محرم، وفعل واجب.

والاستقامة: موافقة الله في السر والعلانية.

والتوجه: إفراد القلب له تعالى عن كل شيء سواه.

فالأول إسلام، والثاني إيمان، والثالث إحسان (...)

الثالث: علوم المشاهدة؛ وهي ثلاثة:

---

1 - أحمـد زروق: **الفتوحـات الرحمانيـة في حـل ألفـاظ الحكـم العطائيـة (الـشرح الخامـس عـشر)**، ص. 50 - 51. وانظر أيضـا: أحمـد زروق الفـاسي: **حكـم ابـن عطـاء اللـه (الشرح السـابع عشر عـلى الحكـم العطائيـة)**، ص. 28 - 29.

علـم الإشـارة والفهم، وعلـم التحقيق والحكم، وعلـم الإلهام والتحقـق. ومجاريها في الوجهـين الأولـين، إلا أنهـا تنبعـث مـن نـور القلـب دون تعلم. ثـم لا تختلـف أحكامها عن ظاهـر العلـم، ولا يختلـف أصلهـا؛ وإن تنوعـت وجوهها لاتحاد مادتهـا؛ فافهم.

الرابـع: علـوم المكاشـفة؛ وهـي أمـور لا يترجـم عنهـا إلا بتحويـم وإيمـاء ونـوع مـن الإشـارة لا يـكاد يـدرك مقصـده إلا مـن لـه نصيـب. حتى قال الشـيخ أبـو عبد اللـه القرشي رضي اللـه عنـه: «إنمـا يـشرق عنـك مـن أشرق فيـه مثل مـا أشرق فيـك» (...)

والناس أربعة:

عامي؛ وغايته من هذا الفن الوعظ والتذكير.

ومتوجه على غير طريق الإرادة؛ وحظه منه التنبيه والتبشير.

ومريد؛ ونصيبه منه العمل والتأثير.

وعارف؛ وحقه فيه الإعانة والتسيير.

وكل هذا في هذا الكتاب؛ فحق القائم عليه أن يعطي كل أحد حقه حسبه»[1].

وبالجملـة، يمكـن أن نـوفي ضوابـط شروحـات الشـيخ أحمـد زروق عـلى الحكـم العطائيـة عـلى النحـو التـالي:

أ ـ ضابط موضوعي: يخص الكتاب في أمر نفسه

يمكـن أن نعـبر عـن هـذا الضابـط التأويـلي بالمفهوم التأويـلي «**أفق المؤلـف**». ونزيد هذا الضابط تفصيلا باستشـهاد آخر من تقديم الشرح الخامس عشر على الحكم العطائية: «(...) ثـم هـو [كتاب الحكـم العطائية] مرتب بعضه على بعضه، ومردود طوله على عرضه، فـكل كلمـة منـه توطئة لمـا بعدها، وشرح لما قبلهـا، بل وكل باب شرح لـكل كلمة من التي قبلهـا عـلى الترتيـب، ثـم الكتاب كلـه شرح لكل كلمـة منه، فمـن تتبع ذلك وجـده»[2]. وقد كان قـال الشـيخ أحمـد زروق في مقدمة الـشرح الخامس عشر عن كتـاب الحكم العطائية:

1 - أحمد زروق: **مفتاح الفضائل والنعم في الكلام على بعض ما يتعلق بالحكم (الشرح السادس عشر)**، ص. 59 - 61.

2 - أحمد زروق: **الطرر والحواشي على الحكم العطائية**، ص. 24.

«(...) إذ كلها داخل في كلها، وأولها مرتبط بالأخير من قولها؛ فبعضها داخل في البعض، وطولها مردود على العرض؛ بل كل باب منها مكمل للذي قبله، والذي قبله أيضا كأنه شرح له. نعم كل حكمة وكلمة إنما هي كالتكملة والمقدمة؛ فأولها آخرها، وباطنها ظاهرها، وأوسطها طرفاها، وكلها مبدأها ومنتهاها. يعرف ذلك من اعتنى بتحصيله»[1].

ب ـ ضابط ذاتي: يخص الشارح في أمر نفسه

يمكن أن نعبر عن هذا الضابط التأويلي بالمفهوم التأويلي «**أفق القارئ**». يقول الشيخ أحمد زروق في مقدمة شرحه على الحكم العطائية المكنى عنه باسم الطرر والحواشي، وهو الشرح الثالث على الحكم العطائية: «اعلم أن كلامنا في هذا الكتاب على قدرنا، لا على قدره، وفهمنا له على حسب حالنا، لا بحقيقة أمره، إذ كل كلمة منه تحتمل الأسفار العديدة، وكل لفظة تحتها ما لا يحصى من الإشارات الفريدة»[2]. وهنا نجد أنفسنا أمام ثنائيتين تأويليتين قرن بينهما الشيخ زروق قرنا: الكلام/القدر، الفهم/الحال، دالا بذلك على أن ازدياد منسوب التفسير والتأويل على قدر القارئ وحاله لا على قدر النص ومؤلفه.

نأتي ههنا، أخيرا، إلى المسألة التي كنا قد طرحناها في ما قبل وأرجأنا الجواب عنها مؤقتا؛ وهي المسألة التي كنا سميناها مسألة «الذاتية» _ الهوغيرية _ و«التكرار» _ الهوهوية _ في تفسير وتأويل الشيخ زروق للحكم العطائية، فنقول: مما وقفنا عليه أن هذا الشرح كان يتطور بتطور أطوار الشارح وأحواله، بحيث لا تكرار فيه اللهم إلا في ما ندر. وهو عادة ما كان لا يكاد يكرر الكلام إلا من أجل أن يضم إليه ضميمة، وذلك كله وفق دينامية وحركية «الهوغيرية» لا وفق ستاتيكية وجمودية «الهوهوية». وقد قال الشيخ زروق واصفا هذه الطريقة، مبرزا فيها «الثابت» و«المتغير»: «وقد اختصت هذه التعاليق بثلاث خصال: إظهار المناسبة في الكلام، والاختصار في التقرير، والتسهيل في البيان، مع زيادات أخر تخص بعضها وتعم كلها»[3].

---

1 - أحمد زروق: **الفتوحات الرحمانية في حل ألفاظ الحكم العطائية (الشرح الخامس عشر)**، ص. 40. قارن أيضا الشرح السادس عشر، ص. 56، حيث يوجد كلام قريب من هذا.

2 - أحمد زروق: **الطرر والحواشي على الحكم العطائية**، ص. 24.

3 - أحمد زروق الفاسي: **حكم ابن عطاء الله (الشرح السابع عشر على الحكم العطائية)**، ص. 28.

نموذج تطبيقي: ادفن وجودك في أرض الخمول

ضم كتاب الحكم العطائية للصوفي المصري ابن عطاء الله السكندري 264 حكمة، تكفي السنبلة الواحدة من البيدر، بل نصف سنبلة، نصف حكمة من الحكم العطائية... يقول منطوق الحكمة التي تحمل في أغلب نشرات الحكم العطائية الرقم الحادي عشر: «ادفن وجودك في أرض الخمول، فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه». ونحن نكتفي هنا، لضيق الحيز، لا بحكمة واحدة، بل بنصف حكمة: «ادفن وجودك في أرض الخمول». ترى، ما الذي يعنيه أن «تدفن» «وجودك» في «أرض» «الخمول»؟ ما الذي يعنيه هذا «الرابوع» -«الدفن» و«الوجود» و«الأرض» و«الخمول»- مفردا ومثنى وجماعا؟ مفردا: ما الذي يعنيه «الدفن» هنا؟ وما الذي يفيده «الوجود»؟ وما الذي يقصد بلفظ «الأرض» هنا؟ وما الذي يعنى بكلمة «الخمول» هنا؟ ومثنى: كيف تقترن هذه المفاهيم مثنى: «دفن الوجود»؟ «أرض الخمول»؟ أم كيف تلتئم جماعا: ما الذي يعنيه، يا ترى، رباع «دفن الوجود في أرض الخمول»؟

من المعلوم، بدءا، أن مدار هذا القول على مطلب إخمال النفس. والحال أن طلب الخمول مطلب صوفي معروف. قال عنه الشيخ أحمد زروق قولا جامعا: «وما ذكرته من الخمول عليه مدار كلام القوم، وإن لم يصرحوا به مجموعا فمتفرقات كلامهم وذمة مذهبهم دائرة عليه»[1]. و«الخمول»، عنده، «نفي» و«إثبات»: نفي «حظ النفس»، وإثبات «حق الربوبية». وهو أعلى موقف أُوقفه هو نفسه، وذلك بشهادة قوله: «أوقفت نفسي موقف العصيان حتى أيست من نفسي، ثم أوقفت موقف الخدمة حتى فرحت بنفسي، ثم أوقفت موقف التخليط حتى تعبت في نفسي، ثم أوقفت موقف الامتحان حتى ذللت في نفسي، ثم أوقفت موقف الحيرة حتى خفت على نفسي، فترددت بين عالم الملك والملكوت تردد من لا قدرة له على شيء؛ فعلمت أن الأسباب لإقامة الحكمة ورأسها الذلة والافتقار فلزمتها؛ فظهر لي أنها عين العلة، وانتصب بفؤادي أن الكل منه وإليه، وأن رجوعي إلي أولا من تعريجي عليه؛ لأن ذلك حق الربوبية، وهذا حظ النفس في بساط العبودية، فكنت مع الشريعة على نفسي،

---

1 - أحمد زروق: **الشرح الحادي عشر على الحكم العطائية**، ص. 43.

ومع الحقيقة بالحق لا بنفسي»[1].

لكن ما معنى «الخمول» هنا الذي عليه مدار هذا القول مأخوذا في جملته؟ وما مختلف الشروحات التي قدمها الشيخ أحمد زروق لهذه العبارة الدائرة على طلب الخمول للنفس؟ وهل تراه، يا ترى، كرر شرحه هذا تكريرا أم أنه جدده تجديدا؟

لنعرض، أولا، ما جاء في تنويعات على هذه الحكمة في مختلف الشروح التي توفرت لدينا:

1- الشرح الثالث للحكم العطائية: الطرر والحواشي

«لا داعي للرياء سوى حب المحمدة أو ما ينشأ عنها، وذلك هو الموجب أيضا للتألم بفقد العمل وإن وجد أرفع منه. فلذلك قال: ادفن وجودك؛ أي ما يكون سبب ظهور اختصاصك بين الخلق من علم أو عمل أو حال «في أرض الخمول» التي هي إحدى ثلاثة أمور:

أولها: أن ترى ما جبلت عليه من التقصير فلا تعتقد بشيء يظهر منك لعلمك بدسائسك وخباثة نفسك.

الثاني: أن تنظر إليك من حيث أنت، فلا ترى لائقا بك إلا النقص، وتنظر إلى مولاك فتراه أهلا لكل كمال، فكل ما يصدر لك من إحسان نسبته إليه اعتبارا بما أنت عليه من خمول الوصف.

الثالث: أن تظهر لنفسك ما يوجب نفي دعواها من مباح مستبشع، أو مكروه لم يمنع، دواء لعلة العجب، لا محرم متفق عليه، إذ كما لا يصح دفن الزرع في أرض ردية، لا يجوز الخمول في حالة غير مرضية».

ثم يقفي على أثر ذلك بإيراد استشهادات على هذا المطلب من أدبيات الولاية والنبوة. وهنا يذكر أربعة استشهادات: واحد لإبراهيم بن أدهم، والثاني لأيوب

---

1 - نص من مخطوطة للشيخ زروق أورده الشيخ محمد ادريس طيب في مقدمة تحقيقه لشرح زروق التاسع للحكم العطائية، ضمن السلسلة الزروقية، كتاب ناشرون، بيروت، 2019، ص. 21.

السختياني، والثالث للنبي عيسى، والرابع لأبي العباس المرسي[1].

2- **الشرح التاسع للحكم العطائية**

«ادفن وجودك في أرض الخمول» أي = غَيِّبْ وجودك، أي غيب ما تذكر به من علم أو عمل أو حال أو فضيلة أو آل في أرض الخمول الذي هو طرح النفس حيث طرحها الله تعالى من الدنا والنقص؛ فإن الخصائص كالزرع ...» ثم يشرح في ما بعد معنى «الخمول»، فيقول: «ومقصود الخمول الخروج عن النفس لا التستر عن الخلق؛ فإن التستر عنهم رجوع إليهم وادعاء المرتبة عليهم، ولا أكمل من إثبات العبد نقصه اللازم، ووقوفه مع الحق في جميع الملازم...»[2].

3- **الشرح الحادي عشر للحكم العطائية**

«أقول استعار الدفن للتغييب لما يظهر بك وجودك من عمل وحال وغير ذلك، وجعل الخمول أرضا لك. والخمول عرفا: الوصف الذي لا يعتنى بصاحبه. والمراد هنا: رد النفس لما هو أصلها من النقص والدناءة يأخذ ثلاثة أوجه:

أولها: النظر لعيبها الأصلي وما جبلت عليه من النقص. وهذا خمول لا يمكنها الخروج منه أبدا، ويردها لرؤية مِنَّتِه تعالى قهرا.

الثاني: النظر لعيبها العارض من المخالفة والتقصير وغير ذلك. وهذا خمول لا يمكن ارتفاعه يوما ما بحصول الاستقامة أو توهمها، ولكنه ينفي الدعوى في الحال، بل ودائما لالتفات صاحبه إليه.

الثالث: التوجه لإظهار مباح مستبشع أو مكروه لم يمنع تقوم به الحجة على ما توهمته من صلاح حالها ووجود كمالها دفعا لدعواها، لا تسترا من الخلق؛ لأن التستر عنهم تعظيم لهم، والصوفي لا يعظم غير ربه، وادعاء للمرتبة عليهم، وهو لا يرى لنفسه فضلا على أحد (...) ثم ذكر حكمة الدفن متبعا ما ابتدأ به من الاستعارة والتمثيل بما يكون له كالتكميل..»[3].

---

1 - أحمد زروق: **الطرر والحواشي على الحكم العطائية**، ص. 37 - 38.

2 - أحمد زروق: **الشرح التاسع للحكم العطائية**، ص. 67.

3 - أحمد زروق: **الشرح الحادي عشر على الحكم العطائية**، ص. 41 - 42.

4- الشرح الخامس عشر للحكم العطائية: الفتوحات الرحمانية في حل ألفاظ الحكم العطائية:

«قلت: استعار الدفن للتغييب مبالغة، وجعل وجودك في محل موجودك لأنه لا ظهور لوجودك إلا بموجودك، ولا غيبة له إلا بغيبته. والخمول: ضد النباهة؛ فالخامل من لا ذكر له، وإضافة الأرض له من إضافة الشيء إلى نفسه، ووجه المناسبة بين الخمول والأرض ثلاثة:

أولها: أنها محل الطرح والإلقاء؛ فالدخول [فالخمول] فيه معنى كالاطراح في الأرض حسا.

الثاني: أنه مشعر بالأصل؛ وهي الدناءة معنى؛ كما أنها مشعرة به، وهي الطينة حسا.

الثالث: أنه يفيد نبات المعارف والحكم، كما تفيده الأرض عند إلقاء البذر؛ وهي أدنى سبب. قال عيسى عليه السلام لأصحابه: «أين تنبت الحبة؟ قالوا: في الأرض. قال: كذلك الحكمة لا تنبت إلا في قلب مثل الأرض» انتهى.

ومعنى الخمول في الجملة: تحقق النفس بوصفها الأدنى، وشعورها به أبدا؛ فمرجعه التحقق بوصف التواضع، وفائدته تحصين العمل، وكماله الحقيقة، كما نبه عليه المؤلف إذ قال: «فما نبت مما لم يدفن لا يتم إنتاجه»[1].

5- الشرح السادس عشر للحكم العطائية: مفتاح الفضائل والنعم في الكلام على بعض ما يتعلق بالحكم

«قلت: استعار الدفن للتغييب؛ لأنه أبلغ ما يكون فيه وأدومه، وجعل وجودك ما أنت مذكور به من خواص وجودك. إذ لا عبرة بوجود إلا بفضيلته. واستعار الأرض للخمول؛ لدناءته، وتغييبه، وإنباته. واستطرد الاستعارة في النتيجة كالأصل؛ ليفهم الموضوع بالمثال. والمقصود إشعار النفس بخمولها وذلتها حتى لا تبقى لها دعوى؛ فتنفجر منها ينابع الحكمة؛ فقد قال عيسى عليه السلام: أين تنبت الحبة؟ قالوا: في الأرض. قال: فكذلك الحكمة لا تنبت إلا في قلب مثل الأرض». وقال بعضهم: «طريقنا هذا لا يصلح إلا لأقوام كنست بأرواحهم المزابل». وقال سهل رضي الله عنه لرجل من

1 - أحمد زروق: **الفتوحات الرحمانية في حل ألفاظ الحكم العطائية (الشرح الخامس عشر)**، ص. 83 - 84.

الفقراء بمكة شيئا، فقال: «يا أستاذ لا أقدر على هذا من أجل الناس»، فالتفت سهل إلى أصحابه وقال: «لا ينال العبد حقيقة من هذا حتى يكون أحد وصفين. حتى يسقط الناس من عينه؛ فلا يرى في الدار إلا هو وخالقه؛ فإن أحدا لا يقدر أن يضره، ولا ينفعه، أو تسقط نفسه عن قلبه فلا يبالي بأي حال يرونه.

قلت: ولا يتحصل له ذلك إلا بأحد ثلاثة أوجه: أولها: أن يغرق نفسه في خمولها الأصلي؛ بأن يرى النقص ذاتيا أصليا، والكمال لها عارضا، فلا يثق بشيء منها، ولا يعتد به، ولا يعتمد عليه، ويهتدي بذلك إلى إحسان مولاه له وتفضله لديه.

الثاني: أن يذكر عيبه الفارط والعارض في الحال، فينسيها ما تجده من فضلها بما يبدو لها من فعلها، ولا يتم ذلك إلا بالبرهان على التفصل لا على الإجمال.

الثالث: أن يأتي بما يسقط رتبتها عند الخلق حتى يكونوا عونا له عليها بشهادتهم فيه؛ كما كانوا عونا لها عليه في العكس؛ كما فعل بنان الحمال؛ والذي أكل البقل حين قصده الملك بالزيارة. وكما في قصة أبي يزيد مع الشاهد. إلى غير ذلك مما بعضه في التنبيه؛ وإنما القصد بذلك تأديب النفس وإرجاعها لحدها عن الدعوى لا التستر عن الخلق؛ تعظما [تعظيما] لهم وادعاء للمزية عليهم؛ وذلك كله عكس المقصود إلا أن يراد إراحة النفس من ملابسة الأغيار؛ فله وجه في طلب البراء والسلامة؛ كما أشار إليه شيخنا أبو العباس أحمد بن عقبة الحضرمي... فيما كتب لنا به؛ إذ أنشد:

عش خامل الذكر بين الناس وارض به — فذلك أسلم للدنيا والدين
من عاشر الناس لم تسلم ديانته — ولم يزل بين تحريك وتسكين

ثم كما لا يصح دفن الزرع في أرض رديئة، كذلك لا يصح الخمول بحالة غير مرضية؛ وهي كل محرم متفق عليه؛ بل مباح مستبشع، أو مكروه لم يمنع (...)»[1].

6- الشرح السابع عشر للحكم العطائية

«قلت: يقول: غَيِّبْ ما تذكره من علم وعمل وحال وغيره فيما ينفي عنك شهوة الرفعة عن عيوبك الأصلية والفرعية والعارضة. والناس ثلاثة:

1 - أحمد زروق: **مفتاح الفضائل والنعم في الكلام على بعض ما يتعلق بالحكم (الشرح السادس عشر)**. 88 - 98.

رجل غلب عليه التحقيق فغاب عن رفعته برؤيته نقصه في الأصل، اعتبارا بأن الكمال كله للحق سبحانه وتعالى، وأن العبد لا يليق به من حيث ذاته إلا النقص، فرجع بالكل لمولاه عملا بقوله تعالى: «ولولا فضل الله عليكم ورحمته، ما زكى منكم من أحد أبدا» [النور: 21].

الثاني: رجل ساعده التوفيق فغاب عن محاسن نفسه بعيوبها المنطوية فيها، بحيث شاهد محاسنه مساوئ ورأى حقائقه دعاوى، فسقطت نفسه من عينه بوجه لا يرجع فيه لنظر غيره.

الثالث: رجل اتسعت عليه نفسه فغلبه الوهم عن الفهم حتى رأى حظها وشاهد لحظها فاحتاج لنفي ذلك بما ينافيه من مباح مستبشع أو مكروه لم يمنع دفعا لدعواها وفرارا من بلواها، لا تسترا من الخلق؛ لأن التستر منهم تعظيم لهم، وهو يقر على أصله بالنقص. وقد قال الشيخ أبو العباس المرسي...»[1].

ثم نأتي، ثانيا، إلى إبداء الملاحظات حول «ثابت» هذه الشروح و«متغيرها»، فنقول:

هكذا نجد أنه قام الشرح الثالث -الأول في ترتيبنا- على الأركان التالية:

- النفس البشرية مجبولة على التقصير. ولذلك ينبغي عدم الاعتداد بشيء يظهر منها. فالداء هنا هو: الاعتداد، والدواء هنا هو: علم النفس بدسائس النفس وخباثتها. وبهذا يمسي التصوف ضربا من الصناعة للأدوية العلاجية.

- ثنائية النقص والكمال: الإنسان والله. وعلاج عجب النفس هنا وعدم إدراكها لنقصها يقوم على المبدأ التالي: كل ما يصدر للإنسان من إحسان إنما ينبغي نسبه إلى الحق لا إلى الخلق.

- ودواء علة العجب هنا هو: أن يظهر المرء لنفسه ما يوجب نفي دعواها. وهذا ينطبق على أمرين: المباح المستبشع والمكروه غير الممنوع...

وفي الشرح الذي يليه -الشرح التاسع- سرعان ما تبدأ معاني الشرح السابق «تربو»:

---

1 - أحمد زروق الفاسي: **حكم ابن عطاء الله (الشرح السابع عشر على الحكم العطائية)**، ص. 56 - 57.

ذلك أنه يضاف إليها بدل الحديث عن «العمل» وحده، الذي ذكر في الشرح السالف، من حيث هو دال على «خصائص الوجود» التي شأنها الظهور لا الضمور، والاشتهار لا الانغمار، الحديث عن خمس خصيصات تعد من خصائص الوجود الداعية إلى طلب النفس الشهرة لذاتها: أولها العلم، وثانيها العمل، وثالثها الحال، ورابعها الفضيلة، وخامسها الآل.

كما يربو المعنى أيضا بحيث تضاف إليه الإشارة إلى «المماثلة» بين «خصائص الوجود» الداعية إلى الاشتهار وعملية الزرع؛ وذلك بحيث نصير إلى المماثلة التالية:

تغييب الشهرة في الخمول = دفن الزرع في الأرض

ولما كانت المماثلة تقتضي الصيغة التالية: مثل كذا بالقياس إلى كذا كمثل كذا بالقياس إلى كذا، صرنا أمام الصيغة التمثيلية التالية: مثل الشهرة بالقياس إلى الخمول كمثل الزرع بالقياس إلى الأرض، ومناسبة المماثلة التغييب/الدفن، وذلك وفق الصيغة التالية:

الشهرة/الخمول الزرع/الأرض

وفضلا عن هذا، يربو معنى هذه الحكمة بتحديد مفهوم «الخمول» هذه المرة سلبا وإيجابا:

- الخمول سلبا: ليس الخمول هو التستر عن الخلق.

- الخمول إيجابا: إنما الخمول هو الخروج عن النفس.

وفي الشرح الذي يلي هذا الشرح -الشرح الحادي عشر- ينمو المعنى أكثر، وذلك بأن يتحدد «الخمول» هذه المرة لا «سلبا» و«إيجابا»، وإنما يتحدد أيضا «عرفا» و«سياقا»:

- الخمول عرفا: الوصف الذي لا يُعنى بصاحبه.

- الخمول سياقا: رد النفس لما هو أصلها من النقص والدناءة.

وحين يستأنف الشيخ أحمد زروق، هنا، فكرة تحديد «الخمول»، إيجابا وسلبا،

على نحو ما كان ورد في الشرح السابق، فإن الأمر لا يتعلق، على الحقيقة، بهوهوية في الشرح -أي بالشرح نفسه هو هو- وإنما يتعلق بالأولى بهوغيرية في الشرح- أي بشرح لا يشبه السابق -ظاهرا- إلا لكي يربو عليه. ويكمن وجه الربو هنا في «تسويغ» التحديد بالسلب -ليست هوية «الخمول» تكمن في التستر عن الخلق- وذلك من خلال الجواب عن السؤال الضمني: ولماذا، يا ترى، لا يعني «الخمول» «التستر عن الخلق»؟ إذ يكمن الجديد هنا في تسويغين اثنين لذلك:

1- حقيقة التستر عن الناس، إذا ما كشفت مع من ينبغي لهم كشفها، ظهرت على أنها مراءاة لهم، وفي مراءاتهم _ أن تستتر عنهم لا لكي لا تُرى لهم، وإنما بالضد لكي تلفت الانتباه إليك فتُرى _ إنما هو على الضد مما تريده وتبتغيه تعظيم لهم؛ أي التفات إليهم بعين النظر وأخذ لهم بعين الاعتبار. هذا بينما يتمثل «الخمول» الحق في تعظيم الصوفي للحق لا في تعظيمه للخلق.

2- حقيقة التستر عن الناس، التي لا تظهر إلا لمن كان ذا بصيرة، إنما هي ادعاء المرتبة عليهم. فأنت تستتر عنهم، لأنك تريد أن تعتبر نفسك أفضل منهم. وفي هذا الأمر، لا محالة، مراءاة بالتستر. هذا بينما الشأن في الصوفي ألا يَرى لنفسه مرتبة/ فضلا على أحد إطلاقا.

وفي الشرح اللاحق -الشرح الخامس عشر- يربو المعنى أيضا بعدة أشكال:

منها **أولا**: أن الشيخ أحمد زروق لا يكتفي بالوعي بأن «الدفن» استعارة هنا لمعنى «التغييب»، كما فعل في السابق، وإنما يعلل هذه الاستعارة على أن الداعي إليها طلب «المبالغة» في تصوير الأمر بالتصوير البلاغي.

ومنها **ثانيا**؛ أنه لأول مرة، هنا، ينتبه الشيخ أحمد زروق إلى مسألة دقيقة: لماذا قال صاحب الحكم «وجودك» ولم يقل «موجودك» في حكمته تلك؟ ويتفطن الشيخ هنا إلى مسألة دقيقة: التمييز بين «الوجود» و«الموجود» على نحو ما نميز في الفكر الغربي بين Etre و Avoir. ذلك أن «وجودك» ton être، كما يقول الشيخ أحمد زروق، لا يظهر إلا من خلال «موجودك» ton avoir؛ والعكس بالعكس، ليس يغيب «وجودك» اللهم إلا بغياب «موجودك». ذلك أن الصوفي لا يظهر إلى الآخرين إلا من خلال «الخصائص

الدالة على وجوده» -بمعنى أنه لا يظهر إلا من خلال «موجوداته»- والتي هي خمس سبق أن ألمعنا إليها: «العلم» -شأن الصوفي أن يملك علما- و«العمل» -شأنه أن يقوم بعمل/أوراد وأذكار وعبادات وخلوة ... و«الحال»- أمره أن يملك أو بالأحرى يتملكه حال -و«فضيلة»- فضائل التصوف من فتوة وسخاوة وغيرها -و«آل»- انتماء الصوفي إلى طريقة معينة وإلى نسب شريف معين ... وكل هذا هو «الموجود» للصوفي الذي يدل على «وجوده».

ومنها **ثالثا**؛ أن الشيخ أحمد زروق يلجأ هنا إلى تعريف مفهوم «الخمول» بآلية الضد؛ فيقابل بين «الخمول» و«النباهة»، وذلك بعد أن كان قد لجأ، في الشروحات السابقة التي بين أيدينا، إلى آلية التعريف بالسلب وبالإيجاب، وإلى آلية التعريف بالعرف وبالسياق.

ومنها **رابعا**؛ أنه يجد تسويغا للمماثلة بين الزرع/الأرض والشهرة/الغمرة في أوجه مناسبة ثلاثة بين الخمول والأرض: 1- خمول النفس معنويا اطراحها، والأرض -حسيا- محل طرح، ولذلك كان الخمول -معنى- كأنه طرح في الأرض _ حسا. 2- الخمول مشعر بالأصل [= الدناءة] معنىً كما أن الأرض مشعرة بالدناءة حساً [=الطينة]. 3- الخمول تثمير للمعارف والحِكَم، كما أن الأرض تثمير للبذر.

ومنها **خامسا**؛ ظهور ثنائية شرحية لم تكن حاضرة في الشروحات المتقدمة: ثنائية «الحس» و«المعنى» -التي لعبت دورا كبيرا في التفسيريات والتأويليات- كما شرحناها سابقا.

ومنها **سادسا**؛ أن الشيخ أحمد زروق يقدم تعريفا جديدا لمفهوم «الخمول» الذي سبق أن عرفه مرارا في الشروح السابقة على أساس أنه -على جهة السلب- «تغييب». وها هو ههنا يحدده تحديدا إيجابيا هذه المرة على أنه: «تحقق النفس بوصفها الأدنى، وشعورها به أبدا». كما لا يكتفي بمقابلة مفهوم «الخمول»، هنا، بمفهوم ضدي هو «النباهة»، وإنما يقابله بمفهوم ضدي آخر هو «التواضع». أكثر من هذا، لا يكتفي هو بهذا، بل يحدد «أركانا» أربعة لتعريف «الخمول»: ماهية الخمول [تحقق النفس بوصفها الأدنى، وشعورها به أبدا]، ومرجعه [التحقق بوصف التواضع]، وفائدته [تحصين العمل]، وكماله [الحقيقة].

وفي الـشرح الـذي يليـه -الـشرح السـادس عشر- تظهر أيضـا بعض مظاهـر الجدة في شرح تلـك الحكمة:

منهـا؛ أنـه لا يكتفـي بذكـر أن العلاقـة بـين الدفـن والتغييب علاقـة اسـتعارية، وإنما يعلـل الاسـتعارة هنـا تعليـلا إضافيـا: «اسـتعار الدفـن للتغييـب؛ لأنـه أبلـغ مـا يكـون فيه وأدومـه (...) واسـتعار الأرض للخمـول؛ لدناءتـه، وتغييبـه، وإنباتـه».

ومنهـا؛ أنـه ربـط بـين الخمول ومـا يثمر عنـه: الحكمة. وقد سـاق استشـهادات عن عيـسى وسـهل وغـيره لتأكيد هذه المناسـبة.

ومنهـا؛ أنـه يعـود فيذكر ثمرات إشـعار النفـس بالخمول. وهي على أوجـه ثلاثة كلها تـدل عـلى انهـمام تأديبي بالنفـس: 1- إغراق النفـس في «الخمول الأصـلي»، وذلك بأن يرى الإنسـان النقـص فيـه «ذاتيـا أصليـا» وأن يـرى الكـمال فيـه «عارضـا» لا يبعث عـلى ثقة في النفـس واعتـداد بهـا واعتـماد عـلى كـمال عـارض، مقابـل التنبه إلى إحسـان الـرب وتفضله عـلى الإنسـان. 2- ذكـر عيـوب النفـس الفارطـة والحـاضرة، فيـداري الصـوفي النفـس محبة الشـهرة بـأن «ينسـيها» مـا تجـده مـن فضلهـا، وذلـك بمـا يظهـر لهـا مـن فعلهـا فتعتـد به وتتـوكل عليـه. وهنـا ذكـر لأحـد أوجه «عـلاج» النفـس المتوخـاة الشـهرة المتوقـاة الغمرة. 3- تأديـب النفـس بإذلالهـا أمـام الغـير. وهنا يـورد الشـيخ زروق استشـهادات جديدة.

وفي الـشرح الأخـير -الـشرح السـابع عـشر- يظهر مفهـوم جديد لم يكن قد اسـتعمله الشـيخ زروق قـط في الـشروح الماضيـة لـكي يعـبر بـه عما ضـاد هو تغييـب أو إغـمار ما به تريـد النفـس الظهـور والاشـتهار: مفهـوم «شـهوة الرفعة». كـما يميز في عيـوب النفس التي تريـد أن تخفيهـا عـن الخلـق بحـب الظهور بـين أنواع ثلاثـة: الأصليـة والفرعيـة والعارضة. وهنـا يميـز طبقـا لذلـك بـين ثلاثة أنـواع مـن النـاس: 1- ذاك الذي غلـب عليـه «التحقيق» فلـم ينظـر إلى «رفعتـه» الموهومـة بفضـل نظـره إلى «نقصـه الأصـلي»، واعيـا بـأن للإلـه الكمال وللإنسـان النقص، فكان أن نسـب كل شيء إلى الرب، وكان أن لم يبق لنفسـه شـيئا. 2- ذاك الـذي سـاعده التوفيـق فـرأى محاسـنه عيوبـا وحقائقـه دعاوى، فكان أن سـقطت نفسـه مـن عينـه. 3- ذاك الواهـم الـذي غلبت عليه نفسـه، فلم ير منهـا إلا حظها، فتدارك بـأن أدب نفسـه تأديبا.

وعليه، ينجلي أن الأمر «الثابت» في هذه الشروح أجمعها هو ثابت تفسير الحكمة: «ادفن وجودك في أرض الخمول» بما يعني تغييب «ظهورات النفس» وعدم إبداء «دعوى الذات». أما المتغير في هذه الشروحات فكثير ووفير: منه ما يمكن أن يعد «تفسيرا» بالمعنى الحصري، شأن تنويع تفسير لفظ «الدفن» هنا بمعنى «التغييب»، وما يتطلبه من تعريف «الخمول» تارة إيجابا وتارة سلبا، وتارة هما معا، وطورا عرفا وطورا اصطلاحا، وطورا بضد [الظهور] وطورا بضد آخر [النباهة والتواضع]. ومنه ما يمكن أن يعد «تأويلا» نحو تمييزه بين «التستر عن الخلق» و«التستر عن النفس»، وتدقيقه الفارق بين «الوجود» و«الموجود».

على سبيل الختم

عود على بدء، ما السبيل إلى جعل تراث «التفسيريات» و«التأويليات» العربي الإسلامي يلحق بركب «التأويليات الكونية»؟

أمران أوحينا بهما إيحاءً في هذه المداخلة:

- ضرورة بذل جهد أكبر في نفض الغبش عن الكثير من مظان هذا التراث، وعدم الاكتفاء بسلك السبل المعهودة المطروقة. كم من بحث أنجر عن «التفسير بالمأثور»؟ لا شك مئات البحوث. وكم من بحث أنجز عن «التفسير بالمعقول»؟ لا شك عشرات. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن «التفسير بالذوق» _ التفسير الصوفي. لكن، كم من بحث أنجز عن «التفسير الفلسفي» للنص الديني؟ لا تكاد توجد إلا نتف؟ والشيء نفسه يمكن أن يقال عما أنجز عن «التفسير المكارمي». أكثر من هذا، لا توجد حتى يومه طبعة كاملة لتفسير الراغب الأصفهاني للقرآن.

- ضرورة الإقبال على ما أسميه «دنونة التراث التفسيري والتأويلي»؛ وذلك بالفصل فيه بين «عقديات» الباحث و«عملياته التأويلية»؛ فكما أن «فلسفة الدين» تفترض مبدأ «الحياد القيمي» في النظر إلى الأديان، بحيث مقتضاها النظر إلى الأديان نظرة فحصية نقدية دون تفضيل واحدة منها على الأخرى منهجيا ومعرفيا، فإنه ينبغي على الباحث الأكاديمي أن يراعي الحياد القيمي في النظر إلى التفاسير، فلا يسارع إلى «تضليل» و«إدانة» و«إقصاء» بعضها و«تنزيه البعض الآخر» مؤثرا له حسب هواه

العقدي، وإنما يقوم بالدراسة «الموضوعية» و«التحليلية» لهذه التفاسير، واقفا عند قيمتها، ومنبهها إلى ما يميزها. ولنا في هذه الحكاية التراثية عبرة. فهذا الجبائي المعتزلي حُكي أنه كان له تفسير للقرآن حافل مطول، له فيه اختيارات خاصة، وقد رد عليه الأشعري، ومما قاله فيه على سبيل التبكيت: «وكأن القرآن نزل في لغة أهل جباء»! واليوم، مثلما أنكر الأشعري على المعتزلي، ادعاءه احتكار تأويل النص، فإن لنا بدورنا أن ننكر، بوصفنا باحثين لا بوصفنا عقائديين، هيمنة تأويلات بعينها على المشهد التأويلي العربي. ومن غريب الصدف أن تأويلات تلك الفرقة المشتكية التي مثلها الشيخ الأشعري وغيرهم من أهل السنة -لا سيما منهم أهل الحديث- صارت هي التي تدعي اليوم احتكار تأويل النص!

أخيرا؛ كان منطلق هذا البحث ما اعتبره صاحبه «مفارقة صارخة»:

لدينا تراث ضخم من «التفسيريات» و«التأويليات». لكن يبدو أنه تم تهميشه من جانبين:

جانب يعود إلى القدماء: يبدو أنه كانت ثمة عناية كبرى بالقواعد الصغرى، ولم تكن ثمة عناية كبرى بالمبادئ الكبرى لدى الأقدمين.

وجانب يعود إلى المحدثين: في تقليد الاهتمام بالتراث التفسيري والتأويلي العربي والإسلامي تمت العناية بأمر «التفسير الرسمي الشائع» **La vulgate** وإهمال «التفاسير الأخرى» و«التأويلات غير الرسمية».

فهل يمكن، بعد هذا، أن نطمح، يا ترى، في تأن يؤلف باحث عربي كتابا يمثل كتاب «التأويل غير المتناهي» -التأويليات الإنجيلية- وكتاب «القراءة غير المتناهية» -التأويليات التوراتية-؟ وهل يعجزنا، يا ترى، أن نكتب، مثلا، كتاب «التفسير اللامتناهي»، انطلاقا من تجربة التأويليات القرآنية؟ فننظر بذلك إلى تراثنا التفسيري والتأويلي بأن نأخذه في مجمله، فنعنى بآخَر التأويل، وبآخَر التفسير... وذلك بمبعد عن التقاطب الإيديولوجي القائم على المنطق الحدي المانوي: «يوجد في التراث كل شيء»/ «لا يوجد في التراث أي شيء».

لكـن في الوقـت نفسـه علينـا أن نتذكـر أن مـن شـأن القواعـد التأويليـة أن تخبـو، لكـن يصعـب أن نقـول عنهـا إنهـا تمـوت. وهـو الأمـر الـذي طبقـه بيـير سـيزاري بـوري عـلى التأويليـات الإنجيليـة، وهـو أيضـا الأمـر الـذي طبقـه عـالم التأويليـات الدينيـة دافيد بانـون عـلى التأويليـات التوراتيـة[1]؛ وذلـك انطلاقـا مـن العبـارة الذائعـة الصيـت: «شـأن [معنـى] الكتـاب المقـدس أن يتطـور التطـور مـع أولئـك الذيـن يقرؤونـه». وقـد اعتـبر بـوري هـذه الفكـرة صـدى لخـبرة ذات جـذور ضاربـة في القـدم، وبمعنـى مـا مـن المعـاني، كونيـة[2]. كيـف يمكـن أن تكـون كونيـة؟ وبـأي معنـى؟ تلك مسـألة أخـرى، وذاك مـا ينبغي تعميـق البحـث فيـه، مـن غـير إغفال إسـهام الـتراث التفسـيري والتأويلي العربي الإسـلامي.

1 - David Banon, *La lecture infinie, les voies de l'interprétation midrachique*, Paris : Seuil, 1987.

2 - Pier Cesare Bori, *L'interprétation infinie, l'herméneutique chrétienne ancienne et ses transformations*, op. cit., p. 6.

القيم الإسلامية بين التجانس والتعدد
في ضوء حقوق الله وحقوق العباد

عز العرب لحكيم بناني[1]

مقدمة

يشمل «الفكر الإسلامي» كل «الكتابات التحليلية والتاريخية والاجتهادية بمعنى أنها نتاج هذا «الفكر» ودليل انشغالاته بواقعه المرفوض أو المنحط، والإسهام في تغييره»[2]. (محمد الكتاني، 2000، ص. 64) يدور هذا الفكر حول محور الإسلام في تجلياته الكلامية والصوفية واللاهوتية من موقع الباحث المجتهد في تفاعل مع الثقافة العالمية ومقتضيات الاستجابة للتطور. ونقصد به الفكر الذي يتجلى في المنظور التحديثي بحسب المنطلقات المختلفة للباحثين. ولذلك فهو لا يخضع في منهجية اشتغاله لمنظور نسقي واحد ومتجانس ويجمع بين كل مفكري الإسلام. وإذا

---

1 - مختبر الدراسات الرشدية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراز، فاس، المغرب.

2 - محمد الكتاني: جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي. الجزء الثاني في الفكر الإسلامي الحديث، دار الثقافة، الطبعة الأولى الدار البيضاء، 2000 ص 64.

ما كانت الفلسفة الإسلامية قد ارتبطت «بالعقلانية» ونظريات المعرفة المنبثقة عن الفلسفة اليونانية، فإننا نجد تباينا متفاوتاً في المواقف من الفكر الإسلامي، بحسب طبيعة الموضوع والمنهج المعتمد في الدعوة إلى الإصلاح وبحسب «تباين مواقع النظر ومنطلقاته أو دوافعه ودواعيه أو ظروفه الاجتماعية وملابساته الحضارية»[1] (محمد الكتاني، 2000، ص. 66). بناءً على هذا المعطى، عالج «الفكر الإسلامي» بالمغرب قضايا الإيمان والعقيدة والأخلاق في إطار الوعي الحادّ بالتخلف الحضاري والحاجة إلى الإصلاح، كما أنتج ظواهر الاجتهاد الإصلاحي الذي نود عرض أهمّ معالمه من زاوية التوتر القائم بين حقوق الله وحقوق العباد. ونكتفي في العرض بأمثلةٍ نموذجيةٍ عن استثمار الفكر الإسلامي في الإصلاح من هذه الزاوية.

حركة الإصلاح والعودة إلى منظومة القيم

كان المؤرخون يرجعون في التمييز بين **الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية** إلى صفة «العقلانية» التي ظلت حكرا على أتباع أرسطو، قصد تمييزهم عن دعاة العلم الإلهي وعلم الكلام والتصوف. وقد أقام محمد عابد الجابري قطيعةً بين الفلسفة العقلانية في الغرب الإسلامي (الأندلسي والمغربي) وبين الفلسفة «المشرقية» المتصوفة[2]. على خلاف هذه الفرضية، لا جدال في وجود علاقات تفاعل بين الفلسفة و«الفكر الإسلامي» في قضايا الإيمان والعقيدة والأخلاق. لم ينجح الفارابي في الفصل بين «كونية» الفلسفة و«خصوصية» الفكر الإسلامي، بما أنَّ الطُّموحَ الكونيَّ لدى الفيلسوف «أغفلَ بعض المجالات الهامّة في حياة المؤمنين، حينما ادّعى أنه قادرٌ على تقديم تفسيرٍ شاملٍ لكلِّ الظواهِرِ»[3].

استمدَّت الفلسفة الإسلامية مبادئها من المرجعية اليونانية، بينما انبثق الفكرُ الإسلاميُّ في ذهنِ عامّة الناس من مرجعيته القرآنية، لاسيما وأننا نعتبرُ أنَّ ميلاد الحضارةِ الإسلاميَّةِ واللغة العربية لم يكن ممكنا لولا نزول الوحي والتفاعلِ بين

1 - محمد الكتاني، 66.

2 - الجابري محمد عابد 1980: نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدار البيضاء، بيروت.

Al-Jabri (M. A.) 2009: *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*, Perlen Verlag Berlin, p. 7.

3 - Ulrich (R.) 2008 : *Islamische Philosophie. Von den* Anfängen *bis zur Gegenwart*. C. Beck. Wissen, München. P. 43-4.

الوحـي والبنيـات الاجتماعيـة والثقافيـة[1]. وقـد تعـزَّزَ التَّرابُـطُ بـين نـزول الوحـي وميـلادِ الحضـارة الإسـلامية إلى درجـةِ أنَّ تجـاوزَ عصـورِ الانحطـاطِ اقـترن في أذهـانِ المصلحـين بالعـودة إلى ينابيـع الإسـلام الأولى. وقـد تطـور الفكـر الإسـلامي منـذ أواسـط القـرن 19 عـلى وجـه الخصـوص عـلى ثـلاث مسـلماتٍ أساسـية. تعتـبر المسـلمة الأولى أنَّ القيـم الإسـلامية العليـا التـي أنجبـت **الحضـارة الإسـلامية** تسـتطيع أن تعيـد نشـأتها مـن جديـد لتُخرِجَهـا مـن الجمـود. وقـد حظيـت هـذه المسـلمة بتأويـلات متباينـة لـدى مفكـري الإصـلاح. كـما تنبنـي المسـلمة الثانيـة عـلى خصوصيّـةِ **منظومـة القيـم** داخـل الفكـر الإسـلامي في مجـالات الفكـر والمجتمـع والاقتصـاد. وتعتـبرُ المُسَـلمَةُ الثالثـة أن المسـافة الزمنيـة الطويلـة التـي تفصـل «الأمَّـة» الإسـلاميّةَ عـن «الـدول» القطريـة الجديـدة تفـرض علينـا **مراعـاة الخصوصيـات** الاجتماعيـة المحليـة أثنـاء تأويـل الـتراث الإسـلامي.

المُسـلمة الأولى: عمـل الباحثـون في مجـال الفكـر الإسـلامي عـلى الفصـل بـين **الواقعـة القرآنيـة والواقعـة الإسـلامية**. وظـلَّ نـزولُ الوحـي يُشـكِّلُ صلـبَ الرسـالة المحمديـة ويـدور حـول محـور التوحيـد وإتمـام مـكارم الأخـلاق، بينـما ظهـرت مرحلـة الصراعـات السياسـية بعـد وفـاة الرسـول عليـه السـلام وتفـرُّقِ المسـلمين إلى شـيع وقبائـل والتبـاس العلاقـة بـين الديـن والسياسـة والعنـف. وقـد خيـم الـصراع بـين معاويـة وعـلي عـلى مناقشـة المصلحـين لعلاقـة الديـن بالسياسـة. فهنـاك مـن رأى في هـذا الـصراع نزاعـاً عـلى السـلطة ولا علاقـة لـه بالديـن. فقـد نـزَّهَ عـلي عبـد الـرازق الديـن والعقـل معـا عـن ممارسـة القهـر والعنـف باسـم السـلطة السياسـية. فمبـادئ العقـل والديـن غـير مبـادئ السياسـة والخلافـة القائمـة عـلى البطـش والعنـف[2]. عـلى خـلاف هـذا الـرأي، هنـاك مـن ربـط بـين الديـن والسياسـة ودعـا إلى «قـراءة الرسـالة السياسـية للإسـلام التـي تجلـت في عـدد مـن سـور وآيـات القـرآن الكريـم في ضـوء أسـباب النـزول والتاريـخ، وذلـك بغيـة فهـم الغايـة الأخلاقيـة والسياسـية وراء هـذا النـوع مـن التنزيـل»[3].

المسـلمة الثانيـة: ارتبـط استعمال مصطلـح «الفكـر الإسـلامي» في عـصر النهضـة بحركـة التجديـد **والإصـلاح**. وقـد اسـتند إلى وجـود منظومـة قيـم عمـل المصلحـون عـلى

1 - Arkoun, M. 1984: *Pour une Critique de la Raison Islamique.* Maisonneuve & Larose Paris. P. 200.

2 - علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم. نشر اتصالات سبو، 2006، ص. 42.

3 - امحمد جبرون: نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015، ص. 14.

استجلائها في المشرق العربي أواسط القرن 19 مع جمال الدين الأفغاني (1838- 1897) والشيخ محمد عبده (1849- 1905) ورشيد رضا (1865- 1935) والجزائري عبد الحميد بن باديس (1889- 1940). «كان ‹الإصلاح› في القرن 19 شعارا لكل المصلحين المسلمين. إذ باسمه كانوا يخططون ويعبرون عن برامج عمل توفروا عليها»[1]. وقد ظهر حلم النهضة لدى رواد الفكر الإسلامي في بلدان كانت تعاني من نير الانتداب أو الاستعمار المباشر. وواجه المفكرون الجدد في الإسلام في المغرب والعالم الإسلامي عموما «إشكالية الحداثة. إلّا أنّها لم تظهر لديهم في صورةٍ واحدةٍ، كما كانت الإجاباتُ عنها جد متباينة»[2] وقد استمدَّ أغلبُ المصلحين قيمهم الأخلاقية من فلسفة الدين التي تقوم على مقاصدِ الشريعة (علال الفاسي). فعندما ظهر التساؤل عن سرٍّ تأخر المسلمين وتقدم غيرِهم اعتبر دعاة الإصلاح أنه يجب التمييز بين قيم الإسلام الحق وبين واقع المسلمين الذين استبد بهم الجهل والشعوذة، أي بين الإسلام الحق والإسلام التاريخي. «الأول هو الموجود حقيقة ويجب إنقاذه والثاني مجرد طلاء خارجي يمكن التخلص منه دون ضرر كبير»[3]. التخلف والعبودية والتواكل صفات لا تستمد من الإسلام، بل من عناصر غريبة عنه. ولذلك كانت العلاقة بين الإسلام والعلم من بين القضايا المطروحة بقوة في الفكر الإسلامي.

الدين والعلم

كان الجيل الأولُ من المصلحين ابتداءً من أواسطِ القرن 19 منبهراً بالعلوم والمستجدات التقنية الغربية، ولذلك سعى إلى **التوفيق** بين الإسلام **والمستجدات** العلمية الحديثة بطريقتين مختلفتين، أوّلاً، من خلال تبنّي العلمِ الحديثِ و التمسُّكِ في ذاتِ الوقتِ بالقيم التقليدية لدى «السلف الصالح»، كما تجلى ذلك في المذهب «السلفي» (الفقيه الحجوي وابن المواز وعلال الفاسي)؛ كما سعى ثانياً إلى تأكيد التطابق بين الدين والعلم. «استعمل المفكرون المسلمون **التّأويل المجازي** بوجه خاصٍّ كي يبيّنوا على سبيل المثال كيف أنَّ الميكروبات التي اكتشفها لوي باستور

1 - سعيد بنسعيد العلوي: الإسلام والديمقراطية. سلسلة المعرفة للجميع العدد 26 منشورات رمسيس، 2002، ص. 13.

2 -Rachid Benzine : Les nouveaux penseurs de l'islam. Tarik Editions 2004, p. 16.

3 -Laroui Abdallah 1977 : L'idéologie arabe contemporaine. Maspero Paris, p. 44.

صنفٌ من الجنِّ الذي سبق ذِكرُهُ في القرآن وكيف أنَّ الديمقراطيّةَ متأصلة داخل القرآن «وأمرهم شورى بينهم» (القرآن الكريم 42: 38)»[1] وذهب دعاة المطابقة بين صريح المعقول وصحيح المنقول إلى وجوب التأويل إذا ما تعارض ظاهر النص مع العقل، كما ذهب المعتزلةُ إلى ذلك. و يُعتبرُ موضوعُ «الإعجاز العلمي في القرآن» مغامرةً فكريّةً لم تحظ يوماً بالإجماع، لأنّها حَوَّلت كتابَ الله الذي يخاطب قلوبَ المؤمنين إلى رموزٍ مشَفَّرَةٍ تظهرُ معانيها داخل مختبراتِ العلوم الدّقيقةِ. لذلكَ تحاشت الأجيالُ الجديدةُ من المصلحين مناقشةَ مسلّمة التطابقِ بين العلم والدين. (ناهيك عن أنَّ مجموعة من النقاد رفضوا الجمع بين العلم والدين، مثل اسماعيل أحمد أدهم وعبد الله القاسمي وصادق جلال العظم). فقد سعى المصلحون الجددُ على العموم إلى بيان كيفَ أنَّ كتابَ الله **كتابُ هدايةٍ** وليس **كتابَ علومٍ**، وهو مكتوبٌ بلغةٍ مجازيةٍ رمزيّةٍ وليس بلغةٍ متواطئةٍ ويحتاج إلى معرفةِ اللغةِ العربيّةِ بدل معرفة العلوم التجريبية وإلى معرفة النقد الأدبي بدل معرفة القوانين الطبيعية (طه حسين وأمين الخولي ومحمد خلف الله ونصر حامد أبو زيد)[2]. وقد فتحت أجيالُ الإصلاحِ آفاقاً جديدة تغلغلت بها في أعماق أفريقيا وبلاد المشرق[3]، فنجد من ركَّزَ على أفقِ الحبِّ الإلهي، شعراً ونثراً (**التصوف السّنّي**)؛ وقد سعى فريقٌ آخرُ إلى بيان تفوق منظومة القيم الإسلامية على المنظومة الغربية، دون أن يتجاهل أهمية الحوار بين المسلمين وأرباب الديانات الأخرى، مثل المناظرة التي كانت معتادةً في صدر الإسلام «بين المجوس والمسلمين (...) على أسس أخلاقية وقواعد منطقية مضبوطة»[4]. لكنَّ هذا الفريقَ انتقدَ مكتسبات العلم الحديث

1 -Kügelgen Anke von 2017 : Konflikt, Harmonie oder Autonomie ? Das Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Religion. In : Anke von Kügelgen : Wissenschaft, Philosophie und Religion. Religionskritische Positionen um 1900. Klaus Schwarz Verlag, Berlin, p. 67.

2 - أبو زيد نصر حامد 1993 : مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن، القاهرة ؛ محمد خلف الله 1957: الفن القصصي في القرآن الكريم. الطبعة الثانية مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ؛ الخولي أمين 1961: مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب. دار المعارف، القاهرة.

3 - الصغير عبد المجيد 1999: التصوف كوعي وممارسة: دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة (1224ه/1809) مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ؛ الأزمي أحمد 2000: الطريقة التجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن 19. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط.

4 - طه عبد الرحمن 2013: الحوار أسسا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان.

والعقلانية الغربية والتقدم المادي[1]. وقد دعا فريق ثالثٌ من هذا الجيل إلى **التأويل الحرفي** للقرآن وإلى نبذ البدع والتقاليد التي لا نجد لها أصلاً في كتاب الله وسنة رسوله من جهة أولى، كما نافح عن تفوُّقِ منظومة القيم الإسلامية على كل القيم الغربية في السياسة والاقتصاد من جهة ثانية[2].

منظومة القيم الإسلامية: ارتكزت الدعوة إلى الإصلاح في الفكر الإسلامي إلى وجود **منظومة قيم إسلامية** تكيفت بصُورٍ متفاوتةٍ مع معطيات العلم والمجتمع المعاصرَين. غير أن هذه المنظومة ليست معطى ثابتاً بقدر ما أنها مجال بحث متجدد يتلون بألوان المدارس الفلسفية والمذاهب الدينية. نجد مذاهب متباينةً قدر تباينِ القيمِ العليا التي تؤسِّسُ للقيم الفرعيّةِ. فقد اعتبر البعض أن منظومة القيم تنطلق من **الشخصِ** الذي تحرّرَ من أسر الجماعة (شخصانية محمد عزيز لحبابي)[3] ونجد فريقاً ثانياً اعتبر أنَّ القبيلة أو **الجماعة** (بدل الفرد الواحد) تشكل لحمة منظومة القيم (محمد عابد الجابري). ونجد فريقاً ثالثاً اعتبر أنَّ **الأعرافَ** والعاداتِ جُزءٌ لا يتجزَّأُ من منظومةِ القيم، ما دامت بدعاً حسنةً تُجسِّدُ التّسامحَ، (المالكية)، ونجد فريقاً رابعاً أبطلَ كلَّ الأعرافِ، حسنةً كانت أو سيّئةً وجعل **الحاكمية لله** (الألوهية) معياراً يسمح باستنباطِ كلِّ القيمِ الفرعيّةِ. وقد ظهر الجدال بين المدافعين عن قيمة الفرد أو الجماعة في المناقشات الفلسفية حول الحرية والتراث والتجديد والعقلانية؛ كما ظهر جدال احتدمَ بين المدافعين عن **الأعراف كمصدر للتشريع** وبين من يهاجمها كبدعٍ باطلةٍ في الإسلامِ. وإذا كان نقاشُ الفرد والجماعةِ نقاشاً فلسفيّاً، فإنَّ نقاشَ الأعراف والعادات الجارية في المعاملات يدخلُ في مجالِ أصولِ الفقه والقانون عامّةً، لأنّهُ يفترض «تنزيل العقودِ المطلقة على العوائد المتعارفة» (الونشريسي)[4] اندمجت الأعرافُ الحسنةُ المختلفة باختلاف المناطق ضمن منظومة القيم الإسلامية وفق خصوصيات المذهب المالكي والعقيدة

---

1 - طه عبد الرحمن 2013: الحوار أسسا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ص 37 - 50: من مراتب العقلانية إلى سمو العقلانية الإسلامية.

2 - Yassine Abdessalam 1998: *Islamiser la modernité.* Al Ofok Impressions, Rabat, p. 307.

3 - Lahbabi Mohammed Aziz 1967 : Personnalisme musulman. PUF, Paris.

4 - الجيدي عمر بن عبد الكريم 1984: العرف والعمل في المذهب المالكي، مطبعة فضالة المحمدية. ص. 144.

الأشعرية[1]. «ومن المقرَّرِ في فقه الشريعةِ أنَّ لتَغَيُّرِ الأوضاعِ والأحوالِ الزّمنيّةِ تأثيراً كبيراً في كثيرٍ من الأحكامِ الشَّرعيّةِ الاجتماعيّةِ، فإنَّ هذه الأحكامَ القصد منها إقامة العدل وجلب المنفعة ودرءُ المفسدة»[2]. من خلال ما سبقَ، يتبين أنَّ مناقشةَ منظومةِ القيم تستحضرُ قيماً فلسفيةً وقيماً اجتماعيّةً أصوليةً تقدّمُ صُورةً أفضلَ عن هذا المجال البحثي. والنتيجةُ التي نستخلصُها من الاندماجِ بين الأبعادِ الفلسفية والاجتماعية هو أنه لا يوجد مجال تداوليٌّ إسلاميٌّ واحِدٌ ومتجانسٌ (على خلاف ما قرّره طه عبد الرحمن)[3]، كما نستنتج من ذلك أن البحث في منظومةِ القيم ينفتح بالضّرورةِ على **البحث التّاريخي**، بحُكمِ تنوُّعِ الأعرافِ بتنوُّعِ القبائلِ المغربية. كما نستنتج أنه يصعُبُ أحيانا تحديد الفروقِ بين الأحكامِ الإلهية والاجتهاد البشري والأحكامِ البشرية التي تستنبط من الأدلةِ الشرعيّةِ؛ وهذا ما يؤكِّدُ وجودَ صعوبةٍ في التّمييز بين ما تنُصُّ عليه القاعدةُ الشرعيَّةُ وما جَرى به العملُ في العُرْفِ. وقد توزّعت الامتداداتُ المختلفة للبحث في منظومة القيم وفق قراءاتٍ متباينةٍ تأويلاً ومنهجاً في الفلسفة والتّاريخِ والعلوم الاجتماعية. وهذا ما جعل عبد الله العروي يزعمُ أنّه لا يوجد تقليد واحد في الإسلام، بمعنى أنّه لا يوجد إسلام واحد من حيثُ تَعَدُّدُ الأعرافِ والأحكامِ الشَّرعيّةِ والفتاوى. ويقتضي الأمر منّا أن ندخل الفروق اللازمة بين مختلف تصوراتِ الإسلامِ، بفضلِ القيامِ بدراساتٍ واسعةِ النّطاقِ من زاويةِ علم الاجتماع الديني. عندما ننظرُ إلى إسلام جماعةٍ اجتماعيَّةٍ بعينها في فترةٍ مُحدَّدَةٍ، نتساءلُ مع عبد الله العروي هل كانت تلك المنظومةُ العقديّةُ ديناً أو كان مجرّدَ أخلاق اجتماعية[4]. وقد ساهمت الأنتروبولوجيا الثقافية في دراسة روافد الفكر الإسلامي، وقد رَجعت في البحثِ إلى ذخائرِ الزوايا الدينية كما تشكلت حول الأولياء والصلحاء من مختلف المشارب، سواءً كانوا من بين أقطاب الصوفية أو من حفظة القرآن وحُجّاج بيت الله وغيرهم. وهكذا، أبرز وليم جيمس[5] أنَّ جوهرَ

---

1 - تحفة أكياس الناس بشرح عمليات فاس. تأليف المهدي الوزاني الفاسي، تقديم وإعداد القاسمي هاشم العلوي 2001، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، الرباط.

2 - عمر بن عبد الكريم الجيدي: العرف والعمل في المذهب المالكي، مطبعة فضالة المحمدية، 1984. ص. 84.

3 - طه عبد الرحمن 2012: سؤال العمل. بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم. المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 69.

4 - العروي عبد الله 1978: أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص. 96.

5 - James William 1902: The Varieties of the Religious Experience, Longmans, Green.

الدّين لا ينحصِرُ في سمةٍ وحيدةٍ مُمَيِّزة، بِحُكمِ أنَّ التجربةَ الدينيةَ متعدِّدةٌ قدرَ تعدُّدِ روافدها، وهو ما انعكسَ على منظومةِ القيم التي ركّزت في كلِّ مرّةٍ على مفهومٍ يختصرُ مضمونَ العقيدةِ الصّحيحةِ. وقد ضرب جيرتز Geertz أمثلةً مختلفةً تبرزُ أنَّ العقيدةَ الصحيحةَ تتّخذُ مظاهرَ متباينةً على امتدادِ العالم الإسلامي. فقد اقترنت عقيدةُ المُسلم في الشرق الأوسطِ بضرورةِ تأويل الأوامر القرآنية في ضوءِ العُروبةِ وعلوم العربيّةِ. على خلافِ ذلك، تعني العقيدةُ الصّحيحةُ في إندونيسيا تأويل النّصوصِ الدّينيّةِ في ضوءِ المذاهب الروحانية الهندوسية بعد ترجمتها إلى المعجمِ العربي. وإذا انتقلنا إلى أفريقيا الغربية نكتشف أنَّ الطقوس الدينية تقترن بشعائر تقديم الأضاحي وطرد الأرواح الشريرة من الشخص المسحور؛ وإذا ما انتقلنا إلى المغرب، اقترنت العقيدةُ الصحيحةُ بزيارة المقابر والأولياء الصالحين المعروفين ببرَكتِهِم وكراماتهم[1].

اعتبر دعاة الإصلاح في هذا الإطارِ أنه يجب التمييز بين الإسلام الحق والإسلام التاريخي. وقد سلك المصلحون طرقا مختلفة لبيان ذلك. فقد أبرز محمد المكي الناصري في مقال له عن دعائم الإصلاح الديني أنَّ «ثلاث نواح أصيب منها الإسلام في أبنائه: ناحية الاعتقاد، بما أضيف إليه من عقائد دخيلة، وناحية التفكير، بما وضع له من مناهج عقيمة، وقيود ثقيلة، وناحية السلوك، بما صحبه من ضعف في الإرادة وشك في قيمة الأخلاق»[2] (محمد مصطفى القباج، 2004، ص.91) وقد أرجع أحكام الشريعة إلى جلب المصلحة ودرء المفاسد، مبرزاً كيف أن «الأحكام العادية تدور مع المصلحة حيث دارت وأن الشريعة متفقة مع الطبع في الميل إلى تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد في الأفسد وأن هناك معايير محددة يسترشد بها في الموازنة والترجيح عند الاختلاف»[3]. (محمد الكتاني، 2000، ص. 651)

---

1 - Geertz Clifford1991: Religiöse Entwicklung im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien. Suhrkamp Frankfurt/M, p. 78. Orig. 1968 : Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. The University of Chicago Press.

2 - محمد مصطفى القباج: عمَّ يتحدّثون (نظرات في فكر أعلام من المغرب المعاصر). دار أبي رقراق، 2004، ص. 91.

3 - محمد الكتاني: جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي. الجزء الثاني في الفكر الإسلامي الحديث، دار الثقافة، الطبعة الأولى الدار البيضاء، 2000 ص 651.

مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان

وقد تمَّ تأويل دوران الأحكامِ العاديةِ مع المصلحة من خلال استحضارِ قضايا حقوق الإنسان. فقد عمل علماء الإسلام على تقريب حقوق الإنسان من «حقوق العباد» وعلى إبراز استقرارها وثباتها بما أنّها «ليست حقوقاً طبيعيةً تمنحها جهةٌ قانونية أو مؤسسة مجتمعية، وإنّما هي وضع إلهيٌّ أراده الله للإنسان»[1]، وهي حقوق موضوعية وليست ذاتية، لأنّها لا تكتفي بحرية التعاقد، ذلك أنَّ «المنطلق الغربيَّ لتصور هذه الحقوق لائكيٌّ في المطلق، ومنطلقها الإسلامي دينيٌّ مقيّدٌ، وهو ما يجعل الإسلام يقول عنها أيضا إنها منحة إلهية للبشر، طبقاً للتكريم الإلهي ومضمون الاستخلاف بالإنابة عن الله في الأرض»[2]. يقارن الفكر الإسلامي **من زاوية أخلاقية** مستويات الاختلاف بين النظرة التعاقدية الغربية لحقوق الإنسان والنظرة الاسلامية الاستخلافية وبين إطلاقية الحقوق ونسبيتها، كما يوازن بين حقوق الله وحقوق العباد وحقوق الأسرة والأفراد. من هذه الزاوية ظهرت الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان (إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام 1990) كمرجعية أخلاقية تحث على مبادئ الكرامة والعدالة والمساواة كقيم مشتركة وعالمية. غير أن الفكر الإسلامي يتطرق إلى طريقة تنزيل الحقوق المطلقة على العوائد المتعارفة من خلال العودة إلى **أصول الفقه وعلم الكلام**. يعالج الفكر الإسلامي الحقَّ من خلال نظرية المصالح (كما ظهرت مع الإمام الشاطبي)، «والقصد من أحكام الشريعة الإسلامية في تقريرها للحقوق والتكاليف، هو تحقيق مصالح الناس، وهذه المصالح قد تكون مصالح عامة للمجتمع ككل، وقد تكون خاصة للأفراد، وقد تكون مصالح مشتركة بينهما. ومن القواعد الأصولية: «أينما كانت المصلحة فثمَّ شرع الله»[3]. وتنبني المصلحة على أنَّ الحسن والقبيح عقليان لدى المعتزلة. «لا يختلف ما يراه الشارع حسنا عما يقر العقل بحُسنِهِ». وعليه، فإنَّ حقوق الإنسان بين الإسلام والقوانين الوضعية أصبحت من بين القضايا الكبرى المطروحة في الفكر الإسلامي.

1 - بنحمزة مصطفى 2019: قدرة الاجتهاد على إنتاج أحكام داعمة وحامية لحقوق الإنسان. في: أي مستقبل للبحث في العلوم الإسلامية؟ مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ص. 142.

2 - بوطالب عبد الهادي 2014: المرأة بين مقتضيات الشريعة والقوانين الدولية. منشورات مؤسسة عبد الهادي بوطالب، ص. 47.

3 - نفسه ص. 51.

كما أصبحت حاضرةً في إطار مناقشة الأعرافِ الحسنة والأعرافِ الفاسدةِ.

إنَّ نقاشَ الأعراف والعادات الجارية في المعاملات يدخلُ في مجالِ أصولِ الفقه والقانون عامّةً، لأنّهُ يفترض «تنزيل العقودِ المطلقة على العوائد المتعارفة» (الونشريسي) (الجيدي، 1984). إذ اندمجت الأعرافُ الحسنةُ المختلفة باختلاف المناطق ضمن منظومة القيم الإسلامية وفق خصوصيات المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية. «ومن المقرَّرِ في فقه الشريعةِ أنَّ لتَغَيُّرِ الأوضاعِ والأحوالِ الزّمنيّةِ تأثيراً كبيراً في كثيرٍ من الأحكامِ الشَّرعيّةِ الاجتماعيّةِ، فإنَّ هذه الأحكامَ القصد منها إقامة العدل وجلب المنفعة ودرءُ المفسدة» (الجيدي، 1984. ص 84).

المقاصد الشرعية والإصلاح الاجتماعي

لقد تطور الفكر الإسلامي منذ أواسط القرن التاسع عشر في المشرق ثم في بلاد المغرب من خلال الدعوة إلى الإصلاح. وقد كانت الأوساط الإصلاحية المغربية قد احتكت «بفكر رواد النهضة العربية وبموضوعات المنار الإصلاحية وفتاويها الفقهية» وحاولت البحث كما يقول محمد المنوني عن مصلح يجمع بين العلوم الشرعية ومعرفة السياسة والإدارة[1]. (مصطفى حنفي، 2018، ص. 182) وقد انطلق الفكر الإسلامي في المغرب من هاجس الإصلاح الاجتماعي في ضوء المقاصد الشرعية. وتجلى ذلك في البداية على المستوى الاقتصادي في استحسان بعض الفقهاء المتنورين، (محمد بن براهيم السباعي 1830- 1914) للإصلاح الضريبي «على عكس الشهادات والمواقف التي أدلى بها عدد من الفقهاء المعارضين لضريبة الترتيب»[2]؛ كما حارب العلماء في القرن 19م من خلال الفتاوى والخطب والرسائل الامتيازاتِ التي حصلت عليها الدول الأوروبية و«اتجهوا إلى تعداد ذكر الأضرار الناتجة عن الظاهرة، وتبيان آثارها السلبية على القيم والمعتقدات والنفوس والأموال»[3]. كان «الإصلاح» في القرن 19 شعارا لكل المصلحين المسلمين. إذ باسمه كانوا يخططون

1 - مصطفى حنفي: إشكاليات الاجتهاد في الفكر الإصلاحي الحديث. ظواهر وقضايا. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2018. ص 182.

2 - خالد طحطح ومحمد بكور: مؤرخون مغاربة في الفترة المعاصرة. النصف الثاني من القرن 19 والنصف الأول من القرن 20. منشورات أمل، الطبعة الأولى 2016، ص 113.

3 - المرجع السابق، ص 115.

ويعبرون عن برامج عمل توفروا عليها (بنسعيد العلوي، 2002، ص 13). وقد صمّم الفقيه محمد ابن الحسن الحجوي العزم في مستهل القرن العشرين على رفع مطلب الإصلاح من خلال الاستفادة من تحديث التنظيم الإداري، وما تعرفه «أوروبا من أسباب التفوق والتقدم وكل ما كان يحسب أنه يفتقده في وطنه»، معتبرا أن «الإسلامَ لم يَسُدْ أهله أيام الحضارة الذهبية ولم يَعْلُ مقدارُهُم، إلّا لأنهم عرفوا النظام في كل شيء وتمسكوا به؛ كما أن انحطاطهم وتأخرهم اليوم نتيجة لإضاعتهم لأسس ذلك النظام وتفريطهم فيه»[1]. وقد ترك الحجوي آثاراً علمية تزيد عن المائة مؤلف بين مخطوط ومطبوع، ويذكر المؤرخون أن أهمها على الإطلاق هو كتاب «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» في أربعة أجزاء[2]. وقد ذكر الحجوي كيف أن مظاهر الجهل تتجلى لدى «بعض من ينتسب للعلم في الأمة» حينما يعترضون على تحديث نظام الضرائب والمالية[3]. وتحدث «عما وقع للفقهاء من جمود وقصور، وما نتج عنهما في مجال القضاء من عبث بحقوق المتقاضين، فأصبحت المجتمعات الإسلامية تبحث عن العدل والإنصاف في المحاكم المدنية التي تعمل بالقانون الوضعي»[4]. وقد كانت بعثات المغاربة إلى البلدان الغربية فرصة اطلعوا فيها على المستجدات الصناعية، كما حدث مع سفارة محمد بن عثمان المكناسي «على أن بلد النصاري، وإن كانت دار كفر وضلال، بلد خبرة ومعرفة بأمور الفلاحة (...) وهي بلد إتقان وجودة في صناعة السفن»[5] (سعيد بنسعيد العلوي، 95، ص. 37).

---

1 - سعيد بنسعيد العلوي : أوروبا في مرآة الرحلة. صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995، ص 78.

2 - محمد الصغير الخلوفي: انتحار المغرب الأقصى بيد ثواره. مذكرة الفقيه محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الجعفري. نموذج من الكتابات السياسية في مطلع القرن العشرين. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 1994، ص. 19.

3 - نفس المرجع، ص 30.

4 - محمد الكتاني: جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي. الجزء الثاني في الفكر الإسلامي الحديث، دار الثقافة، الطبعة الأولى الدار البيضاء، 200 ص 586.

5 - سعيد بنسعيد العلوي: أوروبا في مرآة الرحلة. صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995، ص. 37.

خاتمة

امتـدَّ البحـثُ في منظومـة القيـم إلى واجهـات متعدّدةٍ بـين الفلسـفة والأدب التّاريخِ والعلـوم الاجتماعيـة. وهـي **منظومـة** تكيفـت بصُـورٍ متفاوتـةٍ مـع معطيـات العلـم والمجتمـع الشـخص والجماعـة والعـرف وتعلمـت مـن «كونيـة» الفلسـفة و«خصوصيـة» الفكـر الإسـلامي، وكانـت عامـلا سـاعد عـلى تطـور الفكـر الإسـلامي منـذ أواسـط القـرن 19. كـما ظهـر أن التوفيـق بـين الإسـلام والعلـم لا يسـتقيم إلا إذا مـا اعتبرنـا أن القـرآن **كتـابُ هدايـةٍ** وليـس **كتـابَ علـومٍ**. وهـذا مـا يسـاعد عـلى ربـط الفكـر الإسـلامي بقضايـا الأخـلاق والمسـؤولية وحقـوق الإنسـان والطبيعـة.

الهوامش:

- الجابـري محمـد عابـد 1980: نحـن والـتراث. قـراءات معـاصرة في تراثنـا الفلسـفي، الـدار البيضـاء، بـيروت.

- علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم. نشر اتصالات سبو، 2006.

- امحمـد جـبرون: نشـأة الفكـر السـياسي الإسـلامي وتطـوره. منتـدى العلاقـات العربيـة والدوليـة، 2015.

- سـعيد بنسـعيد العلـوي: الإسـلام والديمقراطيـة. سلسـلة المعرفـة للجميـع العـدد 26 منشـورات رمسـيس، 2002.

- أبو زيد نصر حامد 1993: مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن، القاهرة.

- محمـد خلـف اللـه 1957: الفـن القصـصي في القـرآن الكريـم. الطبعـة الثانيـة مكتبـة النهضـة المصريـة، القاهـرة.

- الخـولي أمـين 1961: مناهـج التجديـد في النحـو والبلاغـة والتفسـير والأدب. دار المعـارف، القاهـرة.

- الصغـير عبـد المجيـد 1999: التصـوف كوعـي وممارسـة: دراسـة في الفلسـفة الصوفيـة عنـد أحمـد بـن عجيبـة (1224هـ/ 1809) مطبعـة النجـاح الجديـدة، الـدار البيضـاء.

- الأزمـي أحمـد 2000: الطريقـة التجانيـة في المغـرب والسـودان الغـربي خـلال القـرن 19. منشـورات وزارة الأوقـاف والشـؤون الإسـلامية، الربـاط.

- طـه عبـد الرحمـن 2013: الحـوار أسسـا للفكـر، الشـبكة العربيـة للأبحـاث والنـشر، لبنـان.

- الجيـدي عمـر بـن عبـد الكريـم 1984: العـرف والعمـل في المذهـب المالـكي، مطبعـة فضالـة المحمديـة.

- تحفـة أكيـاس النـاس بـشرح عمليـات فـاس. تأليـف المهـدي الـوزاني الفـاسي، تقديـم وإعـداد القاسـمي هاشـم العلـوي2001، منشـورات وزارة الأوقـاف والشـؤون الإسـلامية، المملكـة المغربيـة، الربـاط.

- طـه عبـد الرحمـن 2012: سـؤال العمـل. بحـث عـن الأصـول العمليـة في الفكـر والعلـم. المركـز الثقـافي العـربي، بـيروت.

- العـروي عبـد اللـه 1978: أزمـة المثقفـين العـرب تقليديـة أم تاريخانيـة. المؤسسـة

العربيــة للدراســات والنــشر.

- بنحمـزة مصطفـى 2019: قـدرة الاجتهـاد عـلى إنتـاج أحـكام داعمـة وحاميـة لحقـوق الإنسـان. في: أي مسـتقبل للبحـث في العلـوم الإسـلامية؟ مطبوعـات أكاديميـة المملكـة المغربيـة، الرباط.

- بوطالــب عبــد الهــادي 2014: المــرأة بــين مقتضيــات الشريعــة والقوانــين الدوليــة. منشــورات مؤسســة عبــد الهــادي بوطالــب.

- Al-Jabri (M. A.) 2009: *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*, Perlen Verlag Berlin.

- Ulrich (R.) 2008 : *Islamische Philosophie. Von den* Anfängen *bis zur Gegenwart.* C. Beck. Wissen, München.

- Arkoun, M. 1984: *Pour une Critique de la Raison Islamique.* Maisonneuve & Larose Paris.

- Rachid Benzine : Les nouveaux penseurs de l'islam. Tarik Editions 2004.

- Laroui Abdallah 1977 : L'idéologie arabe contemporaine. Maspero Paris.

- Kügelgen Anke von 2017 : Konflikt, Harmonie oder Autonomie ? Das Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Religion. In : Anke von Kügelgen : Wissenschaft, Philosophie und Religion. Religionskritische Positionen um 1900. Klaus Schwarz Verlag, Berlin.

- Yassine Abdessalam 1998: *Islamiser la modernité.* Al Ofok Impressions, Rabat.

- Lahbabi Mohammed Aziz 1967 : Personnalisme musulman. PUF, Paris.

- James William 1902: The Varieties of the Religious Experience, Longmans, Green.

- Geertz Clifford1991 : Religiöse Entwicklung im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien. Suhrkamp Frankfurt/M, p. 78. Orig. 1968 : Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. The University of Chicago Press.

«تأويلية» الوحي عند هشام جعيط

-دراسة نصيّة تأويلية-

أحمد الفرحان[1]

تعدّ السيرة النبوية إحدى منابع الذات الاعتقادية المسلمة، إذ من خلالها يتعرّف المؤمن على معنى وجوده الروحي. وأساس نبوّة النبي الوحي، فلا نبوّة دون وحي. والوحي يختلف في صيغه من دين إلى آخر في الأديان الإبراهيمية، التي هي فرع من فروع الأديان التوحيدية، وليس كل الأديان التوحيدية قائمة على النبوّة والوحي. وكل دراسة للسيرة النبويّة إن لم تقف على مفهوم الوحي، فهي دراسة منقوصة ومبتورة، لأن مشروعية الكتابة الدينية عن شخص النبي تستمدّ من تميّزه عن باقي البشر في قدرته على تلقي الكلمة الإلهية. وهذا التلقي هو: الوحي. والسيرة النبوية ليست «سيرة ذاتية»، بل هي سيرة كتبها وهذّبها المؤمنون على مرّ التاريخ. واعتمدوا في كتابتها على مناهج بشرية خاصة، غايتها ضبط الرواية الصحيحة عن حياة النبي. وعليه، فالسيرة النبوية كتابة تاريخية عن حياة النبي

1 - أستاذ التأويليات وتاريخ الفكر، مسلك الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

بـروح إيمانيـة. وكل تاريـخ زمنـي بـشري، وكل إيمـان بـشري تعظيـم.

يسـعى هشـام جعيـط مـن خـلال ثلاثيـة السـيرة النبويـة: كتـاب **الوحـي والقـرآن والنبـوّة** (1999)، وكتـاب **تاريخيّـة الدعـوة المحمّديّـة في مكّـة** (2006) وأخـيرا كتـاب **مسـيرة محمّـد في المدينـة وانتصـار الإسـلام** (2012)، إلى إعـادة قـراءة سـيرة النبـي محمّـد قـراءة تاريخيـة نقديـة موضوعيـة بعيـدا عـن التحيـزات الاعتقاديـة والتأثـيرات الميثولوجيـة. ويعتمـد في بنـاء موضوعيـة «السـيرة النبويـة» عـلى النـص القـرآني بوصفـه النـص المؤسـس للإيمـان الإسـلامي والموثـق تاريخيـا توثيقـا لا يبعـث عـلى الشـك أو الريبـة، والأقـرب عهـدا إلى فـترة الوحـي[1].

ونسـعى في هـذه الدراسـة إلى **فحـص أسـلوبه** في الكشـف عـن معنـى الوحـي، في الجـزء الأوّل مـن كتابـه: في السـيرة النبويّـة، الـذي يعتمـد فيـه عـلى آيـات قرآنيـة مـن سـورتي **التكويـر والنجـم**. وغايـة الفحـص التنبيـه إلى مسـألة منهجيـة، ترتبـط بمنهـج الكاتـب في تبيـين غرضـه. فقـد أعلـن الكاتـب أن منهجـه في الكشـف عـن معنـى الوحـي هـو منهـج الظاهراتيـة وتاريـخ الأديـان[2]، وهـما منهجـان معـاصران. وفي قراءتنـا لمؤلفاتـه تبـيّن لنـا أن **أسـلوبه المنهجـي في الدراسـة لا ينفصـل عـن «المقاربـة الهيرمينوطيقيـة»**، وإن لم يكـن عـلى وعـي بذلـك.

إنّ قضيـة الوحـي التـي شـغلت ذهـن هشـام جعيـط التاريخـي، في نظرنـا، قضيـة هيرمينوطيقـة[3]. ولإيضـاح هـذا الأمـر سـنلقي الضـوء عـلى المسـائل التـي أثارهـا هشـام جعيـط في الكشـف عـن معنـى الوحـي. وهـي مـن المسـائل التي تعنـى بهـا الهيرمينوطيقا. ومـن بينها:

- الوحي والدين التوحيدي.
- الوحي والتاريخ.

1 - هشام جعيط، السيرة النبوية، ج1: القرآن، الوحي، النبوة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية 2000، ص. 7.

2 - نفس المرجع، ص. 7 ، 10، 12، 18 و27.

3 - نستلهم هنا كتابات ريكور:

-Paul Ricœur, *Écrits et Conférence 2*, Paris, Seuil, 2010 ; *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2010.

1 - الوحي والدين التوحيدي

تكشف دراسة جعيط عن الخاصيّة الأساسية للوحي في الدين التوحيدي، والتي تتمثّل في: «تجليّة الله». فالوحي-التجلّي ليس هو البرهان على وجود اللّه أو انكشافه، لأنّ الدين التوحيدي ليس فلسفة أو حكمة أو فنّاً أو أدباً. «فالنبي-الرّسول يطالب بتصديق تجربته في العلاقة مع الإلهي»[1]. وهذه التجربة -في نظر هشام جعيط- يمكن دراستها من خلال علاقات محدّدة:

أ- علاقة الوحي بالقرآن

يميّز هشام جعيط بين الوحي والقرآن. ويعدّ القرآن مضمون الوحي ونتاجه وليس هو ذاته، لأن الوحي خطاب وتبليغ وإلقاء في الضمير والقلب، والقرآن هو المضمون الأزلي للخطاب الإلهي للبشر، أي: «أم الكتاب» أو «الأركتيب» الأصلي[2]... ولا ينفصل عن مضمون رسالات الأنبياء والرسل السابقين. ويثبت جعيط من خلال المقارنة بين دلالة الكتاب المقدّس ودلالة القرآن أنّ القرآن كتاب مقدّس كباقي الكتب المقدّسة، لأنه كتاب يكشف عن علاقة الإلهي بالإنساني؛ حيث يقول: «وكثيرا ما اتخذ القرآن أسلوب المحاجّة والإقناع، وبالتالي فقد اهتمّ بصفة بالغة بوصف مصداقيته ومصداقية العلاقة الإلهية-النبويّة التي تتبلور في الوحي عندما تتّخذ هذه العلاقة صيغة التبليغ من الله إلى الرسول وصيغة الأمر والنهي والتّعليم. وهذه العلاقة مقدّسة لأن الله في أساسها، وكلّ ما يمسّ الشخصيّة الإلهية يعتبر «قدسيا» في الثقافات السامية، وليس غيره أبداً»[3]، ويضيف: «**القرآن، إذن، كتاب مقدّس** بالمعنى الدّقيق للكلمة سواء آمن بألوهيته الإنسان -المسلمون وحتى غيرهم- أم لم يؤمن، فاعتبره تراثا دينيا يدخل بالتالي في سلسلة الكتب المقدّسة المعتمدة على علاقة مع الإله، أي على وحي. على أنّ مفهوم الكتاب المقدّس أوسع من مفهوم الكتاب الموحى به (révélé)، لأنّ من الأديان مثل البوذيّة ما يستبعد فكرة الإله جملة»[4].

---

1 - نفس المرجع السابق، ص. 12.

2 - نفسه، ص. 17. هذه الفكرة سبق أن أشار إليها المستشرق جاك بيرك في قراءته للقرآن:

- Jaques Berque, *Relire le Coran*, Paris, Albin Michel, pp. 67-68.

3 - هشام جعيط، نفس المرجع السابق، ص. 18.

4 - نفسه، ص. 18 - 19، (التشديد في الأصل).

نتفهّم جيدا لماذا كانت غاية هشام جعيط إضفاء مشروعية «الكتاب المقدّس» على القرآن. إنّه يفعل ذلك وهو يستحضر دعاوى بعض المستشرقين السّالبة لكل صفة «قدسية» على القرآن. وفي نفس الآن يسعى إلى إدماجه ضمن التراث الروحي الكوني للبشريّة[1]. ويفيد هذا في تمكين «القرآن» من الاغتناء بالدراسات الإنسانية الحديثة بدل إفقاره المستمر بالقراءات التقليدية القصصيّة الخرافيّة والأسطورية. إنّ الإسلام يزيد انعزالا عن التاريخ الحضاري البشري بعزل كتاباته التأسيسية عن المناهج الفلسفية والإنسانية المعاصرة. ومن تبعات هذا الاجتهاد المنهجي في إدماج القرآن ضمن التقليد التاريخي لمدوّنات «الكتاب المقدّس»، والتي لم تدخل في أفق انتظار هشام جعيط، الوقوع في إشكالات هيرمينوطيقية تتعلّق بجدلية الكلام والكتابة[2]. فالكتابات المقدّسة، هي كذلك، من حيث أن الكتابة بشرية والكلام إلهي، والكتبة هم أتقياء ملهمون من الروح القدس. في حين أن القرآن كلام اللّه المكتوب، والكتبة المؤمنون نقلوه من حالته الشفاهية المطبوعة في الصدور إلى حالته المكتوبة المطبوعة في السطور. وهنا تتبادر الأسئلة الآتية في الفكر: كيف يستقيم تطبيق مناهج إنسانية في دراسة «القرآن» وخاصيته الكتابية تختلف عن الخاصيّة الكتابية لباقي الكتابات المقدّسة؟ في الواقع لا نجد إجابة صريحة لهذه القضية الهيرمينوطيقية لأنّها لا تقع ضمن دائرة اهتماماته. بالرغم من أن المجهود الذي سيقوم به هشام جعيط لنزع الأسطرة[3] عن «حدث الوحي» والإمساك بماهيته التي تتمثّل في تجلّي =

1 - يكشف لنا هذا الكتاب نظرة وافية عن قيمة الكتابة في التأسيس اللاهوتي:

- Silouane Ponga, *L'Ecriture âme de la théologie*, Paris, Cerf, 2008.

2 - « Ce rapport de l'écriture à la parole, et de la parole à l'événement et à son sens, est le noyau du problème herméneutique ».

«إنّ علاقة الكتابة بالكلام، وعلاقة الكلام بالحدث ومعناه هي نواة المسألة الهيرمينوطيقية».

-Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations-Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil. Point / Essais, 1969, p. 504.

3 - «نزع الأسطرة» مفهوم اشتهر به عالم اللاهوت الألماني رودلف بولتمان في كتابه:

Rudolf Bultmann, *Jésus-mythologie et démythologisation*, trad, Florence Freyss et Samuel Durand-Gasselin, Paris, Seuil, 1968.

ويمكن القول إنّ جعيط يتردّد كثيراً بين معاني هذا المفهوم دون أن يشير إليه، ولا نعلم، في نفس الآن، من أي مصدر استقى هذا التصور، ونفترض أن منهج تاريخ الأديان لميرسيا إلياد وأعماله الحاضرة بقوّة في كتابه هو الممر الذي عبرت منه فينومنولوجية رودلف أوتو مؤلف كتاب فكرة القدسي، والذي استلهمه مرسيا إلياد في تأويلاته لرموز الأديان، إلى دراسة هشام جعيط لظاهرة الوحي والنبوّة والقرآن.كما يظهر تأثير أعمال =

وتكشّف الماورائي الإلهي رؤيا ورؤية وصوتا في الضمير، سيستنفد إمكانات التفسير والتأويل المتاحة عبر البناءات اللسانية والفيلولوجية للكتابة القرآنية.

ب- علاقة الوحي بالرؤى والأحلام

يربط هشام جعيط بين الوحي والرؤيا والرؤية والأحلام في الكشف عن ماهيته في تجلّي الإلهي. ويميز بين الرؤيا في الأحلام والرؤيا في اليقظة، فالأولى ميّزت وحي الأنبياء السابقين إبراهيم ويوسف، والثانية ميّزت النبي محمّد. يقول هشام جعيط: «والرؤيا في القرآن هي حقيقة أرقى من حقيقة اليقظة العادية إذ هي تلمس حقائق عالية. وهذا يجري بالخصوص على الأنبياء اعتمادا على تدخّل الإله، ولكون الأنفس عامّة تدخل في ملكوت النوم وهو كالموت»[1]. ويضيف: «إلاّ أنّ الرؤيا وإن اختلفت تماماً عن الرؤية بالعين وبالحواس، فقد تجري في اليقظة بالنسبة للرائي والنبي والمتصوِّفة والعديد من الشخصيّات الرّوحانية. **وإذ يعبِّر القرآن عن الرؤيا كوحي في المنام**، ويستعمل فعل «رأى» في سورة **يوسف** لما يجري في المنام، فهذا الفعل يكوِّن إشكالا في مقامات أخرى: رأى بالرؤية، رأى بالعقل، وظنّ واعتقد بالرّأي... إلخ. ونجد العبارة في الآية 1 من سورة **الإسراء** تمّ بالرؤيا «الحقيقية» في النوم بتدخّل من الله، وليس أبدا بالجسم: هذا واضح تماما. لكن الإشكال يطرح نفسه بقوّة في سورة **النجم** التي تصف بدقّة لحظة التجلي: **هنا لم يتمّ التلاقي بين الإنسان محمّد والماورائي المجسّم في النوم بل في اليقظة**»[2].

ولا يكتفي هشام جعيط بإثبات حقيقة الرؤيا في اليقظة، بل يضيف أن حتى

ماكس فيبر السوسيولوجية الفينومنولوجية في دراسة هشام جعيط، وهو يشير إلى ذلك في الفصل الرابع: الرؤى والوحي في التقليد الديني. ولكن لا يشير في تحديده للمنهج إلى أن الفينومنولوجيا المقصودة هي السوسيولوجيا الفينومنولوجية لماكس فيبر.

-Rudolf Otto, Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917. (*Du sacré. Sur l'irrationnel des idées du divin et de leur relation au rationnel*) ; Mircea Eliade. *Histoire des croyances et des idées religieuses. 3 : De Mahomet à l'âge des réformes*, Paris, Payot, 1983 ; Max Weber, *Sociologie de la religion*, traduit et présenté par Isabelle Kalinowski, Champs Flammarion, 2006.

1 - هشام جعيط، نفس المرجع السابق، ص. 31.

2 - نفسه، ص. 31، (التشديد في الكتاب).

الرؤية الحسية للشخصيّة الماورائية التي استوت في السماء وظهرت «بالأفق الأعلى» بمعنى المشاهدة فهي حقيقة واقعة، حيث يقول: «فالرؤية تلعب الدور الرئيس في اللقاء مع الماورائي وأكثر بكثير من السمع الخارجي وتلقّي الصوت الداخلي. فالمشاهدة هنا مشاهدة حسيّة واقعية لكيان متموضع في المكان والزمان»[1].

أثار هشام جعيط مسألة «لحظة التلاقي والتجلّي والوحي»[2]، لإظهار الحقيقة التاريخية لبداية الوحي، وليس هذا بغريب عن باحث مؤرخ. وإذا كانت كتب السيرة النبوية قد رسّخت تقليدا عقديّاً يفيد أنّ الوحي تمّ بغار حراء مصحوباً بآيات: «اقرأ» من سورة **العلق**، فإنّ «قصّة غار حراء»، في نظره، حكاية قصصية خيالية خرافية مبتدعة، وليست حقيقة تاريخية. ونواتها ما جاءت به الآيات الصريحة التي تحكي عن ظروف الوحي في كل من سورة **النجم** و**التكوير**.

ويستعرض هشام جعيط التأويلات المتعدِّدة لمفسرين وأخباريين عن طبيعة اللقاء الأوّل بين النبي والملك جبريل. ويسترسل في إظهار المعضلات التأويلية التي كشفتها مسألة إيضاح لحظة التلاقي والتجلّي والوحي. ومن بينها «صعوبة العلاقة بين الإنسان والماورائي الذي يتخذ إذا شكلا مشخّصاً إنسانيّاً»[3]، كيف كان حضور الكائن الماورائي؟ وطبيعة الظهور هل بالرؤيا أم بالرؤية أم هما معا؟ وطبيعة الخطاب وما المقصود بالقراءة؟ ليقف عند تبديد الغموض عن «قصّة غار حراء» قائلا: «إنّ قصّة غار حراء وما تبعها اختلاق بحت لكنّها ترمز بشكل مسرحي إلى أمور جدّية هامّة وتعكس آراء وتصوّرات ظهرت فيما بعد في الضمير الإسلامي. ولا بدّ هنا من حلّ رموزها وفهم ما تشير إليه وما تريد أن تدلّل عليه»[4].

لا يستعين هشام جعيط بالمنهج الوضعي في النقد التاريخي لحلّ رموز «قصّة الغار»، بل يعاتب المستشرقين الذين نهجوا ذاك السبيل وافتروا على القرآن افتراء، ويدعو إلى منهج تفهّمي يأخذ بعين الاعتبار صدق الأنبياء والرسل فيما يبلغونه من أنباء ورسالات. ويأخذ بعين الاعتبار الخصوصية الإيمانية للكتب المقدّسة. وهذا

1 - نفسه، ص. 54.
2 - نفسه، ص. 35.
3 - نفسه، ص. 36.
4 - نفسه، ص. 39.

المنهج التفهّمي الذي يوظّفه جعيط يستعين بالتحليل اللساني لسورة **التكوير** والتحليل الفيلولوجي لألفاظ القراءة والأمية، كما يستعين باستثمار دلالات تجربة الشخصيات الدينية في الأديان الكبرى: زرادشت وبوذا وماني. إنّها بالأحرى مقاربة «هيرمينوطيقية نقديّة» لا يتمّ فيها إبعاد الحس النقدي التاريخي والأدبي عن المنهج التفهّمي الفينومنولوجي. وأساس الحس النقدي التمييز بين مضمون الوحي وبين الإنتاج الأدبي الديني على مضمون الوحي. و«قصّة الغار» وغيرها من القصص (في الجزءين الآخرين من كتابه) هي من الإنتاج الأدبي الديني التي أملتها سياقات تاريخية معيّنة... مثال على ذلك: إثبات «أميّة الرسول» و«شخصيّته السلبية في تلقي الوحي» وحاجته إلى التعليم والتلقين... لاتخاذها حجّة على من ينكرون نبوّة محمّد، مدّعين في ذلك أن وحي محمّد ليس إلاّ أساطير الأولين وقصص الأوابد من الحضارات القديمة المجاورة. وبمجرّد ما يتغيّر السياق التاريخي حتى تبرز شخصيّة محمد «كشخصيّة فذّة من طراز أعظم مؤسسي الأديان»[1]، والحجّة على ذلك المكتبة الضخمة من الأحاديث النبويّة في التشريع والحكمة والأخلاق التي تكشف عن «تفخيم شخصيّة المؤسِّس»[2]، وهذا التفخيم والتعظيم، في نظر جعيط، «يدخل في منطق الأديان وإكمالها والإضفاء عليها شكل المدوّنة المتشعّبة»[3].

يبيّن جعيط أنّ أسطرة حدث الوحي تمّت من خلال إعادة استثمار آيات **النجم** و**التكوير** استثماراً أدبيّاً قصصيّاً يستمدّ معانيه ورموزه من المخيال الديني الإبراهيمي التوحيدي بوصفه إحدى تجليّات المخيال الروحي للأديان. ورفع الأسطرة قضيّة هيرمينوطيقية تقتضي تأويل رموز المخيال تأويلاً يكشف عن معقولية المعنى.

ج- علاقة الوحي بالملائكة

يفحص هشام جعيط عن هويّة الشخصية الماورائية التي تكشّفت للنبي في بداية الوحي، من خلال إعادة قراءة سورتَيْ **التكوير** و**النجم** بوصفهما سورتين تكشفان عن انطلاق ونزول الوحي كشفاً حقيقيّاً، ويمكن أن يعدّ مرجعاً وسنداً

---

1 - نفسه، ص. 46.

2 - نفسه، ص. 45.

3 - نفسه، ص. 45.

تاريخيّاً ودينيّاً في معرفة نزول الوحي على النبي محمد. وغاية هذا الفحص هو رفع اللبس الذي حصل بين المفسرين عن هويّة الشخص الذي تشير إليه الآية 10 من سورة **النجم**: «فأوحى إلى عبده ما أوحى». ويثبت بعد تأويل الآية -من خلال آيات أخرى لرفع اللبس عن فعل «أوحى» التي هي من طبيعة إلهية، ولفظ «عبد» التي تعني «عبد اللّه»-، أن الشخص الذي تكشّف وأوحى إلى النبي ما أوحى يظلّ شخصيّة غامضة، حيث يقول: «ليس من المستحيل أن يعتبر القرآن في هذه الفترة أن محمّدا «عبد» هذا الشخص الماورائي الذي بقي غامضاً في هويّته، فهو بين اللّه وبين «الملك» أو امتزاج لهما كما سنرى، فتستقيم العبارة نحوياً. وهذا الشخص وإن ظلّ غامضاً في مراحل الوحي الأولى، فإنّ غموضه، في نظر، هشام جعيط يرتبط بتوصيف القرآن «انطباعات محمّد ونفسيته وتقبّله لهذا الحدث العظيم الاستثنائي»[1].

يكشف هشام جعيط عن هويّة هذا الشخص من خلال تتبّع الآيات القرآنية بحسب تدرّج التنزيل، ويعلن أن الشخص الماورائي هو جبريل، وأنّ تحديد هويته شهد تطوّرا دلالياً من الآية الأولى من سورة **التكوير**: «قول رسول كريم» مرورا بآية من سورة **النجم** «علّمه شديد القوى» إلى الآيات الأخيرة من سورة **البقرة** وغيرها من السور التي أخبرت عن اسمه صراحة: جبريل[2].

إن التشابهات الحاصلة بين «الملك» و«اللّه» في التوصيف القرآني للحظة التكشف والتجلي للشخص الماورائي للنبي محمد في سورة **التكوير** تسقط أمام منطق القرآن، حيث يقول جعيط: «ورجوعا إلى مشكلة التجلّي، فإنّ كل منطق القرآن ضدّ فكرة تجلّي اللّه ذاته، وما وجد في النّص المقدّس من تأكيدات على كلام اللّه لموسى أو جدال اللّه لإبراهيم بخصوص قوم لوط، إنّما هو استرجاع للتراث اليهودي القديم حيث كانت الأنتروبومورفيا طاغية. وقد أراد القرآن بذلك عدم التعارض مع التقليد اليهودي، واعتماد استمرارية التوحيدية حتى تصل إلى فترة التنزيه القرآني الأسمى وعمق النظرة إلى الشخصيّة الإلهية وكنه الوجود. كذلك نفى القرآن بكلّ قوّة التشخيص الإلهي في المسيح وكفّر من قال بالتثليث»[3]. إنّ

1 - نفسه، ص. 51.

2 - نفسه، ص. 56.

3 - نفسه، ص. 53.

التنزيه القرآني لا ينفي أن اللّه «إله نشيط في شؤون العالم والإنسان. إنّه بعيد جدّاً وقريب جدّاً»[1]، إنّه نشيط بأثر الوحي في العالم: «إنّما يبدو أنّ الوحي يقع على كل شيء في العالم وأنّه الوسيلة التي يتحكّم بها اللّه فيه، فهو في صلب العلاقة بين الله والوجود كيفما كان»[2].

يدفع هشام جعيط بكل التأويلات الممكنة لرفع الطابع الأسطوري/ الميثولوجي عن تكشّف الملاك للنبي في الصيغة الملكية التي تعبِّر عنها الآيتان 6 و7 من سورة **النجم**: «ذو مرّة فاستوى، وهو بالأفق الأعلى»، من خلال استعادة الدلالة العبرية الأصلية للفظ جبريل/جَبْرَ-إيل الدّالة على معنى شديد القوّة. ويرى جعيط أن جبريل يتميّز عن الملائكة ولا يستوي معهم في نفس المقام، والكثير من الآيات القرآنية تفعل ذلك. ولكن إدراجه ضمن صنف الملائكة كان بتأثير من الدين الإيراني-الهندي القديم لزرادشت. كما أنّ الإله إيل يظهر في الديانة اليهودية القديمة في حوار مع إبراهيم، وفي صراع مع يعقوب. بمعنى أن التفسيرات الدينية لسورتَيْ **النجم** و**التكوير** هي تفسيرات استلهمت الكثير من المعاني والصور والرموز في المخيال الديني السائد آنذاك. وينتصر جعيط للتأويل الذي يرى بأنّ الكائن الذي تكشّف للنبي محمّد هو كائن منبثق عن اللّه، يقول: «ولئن ينعت جبرائيل بشديد القوى فهو منبثق عن اللّه **أو هو اللّه في مظهر قوّته الخارجية**؛ وهو ينعت **بالروح** الأمين وكذلك بالرّوح القدس. وكلّ ما هو قدس في التوراة والقرآن يتعلّق بالذات الإلهية.»[3] ويضيف: «ولئن يذكر القرآن أنّ الملائكة خلقت من نور، وهو عنصر غير مادي أو يكاد يكون كذلك، فإنّ جبرائيل ينعت **بالروح**، أي روح الله، وينعت كذلك **بالروح القدس**، أي روح الله بصفتها مقدّسة»[4].

يسعى جعيط إلى إثبات فكرة مفادها أنّ اللّه لم يتجلّ بذاته للنبي محمّد ولكن تكشّفت له قواه الخارجية، وأنّ القرآن أعطى «لهذا الكيان المنبثق عن الله مقاماً رفيعاً جدّاً. إنّ له إمكانات قويّة كبيرة، فهو الذي تجلّى وهو الذي يوحي

---

1 - نفسه، ص. 52.

2 - نفسه، ص. 55.

3 - نفسه، ص. 64.

4 - نفسه، ص. 64. (التشديد في الكتاب).

في داخل القلب-مقرّ العقل والجوارح-باللفظ أو بالإلهام المعنوي. وهو ليس فقط أداة اللّه بل روحه، أي من ذاته المنفصلة عنها، مع الإبقاء قسراً على شيء من التطابق»[1].

وإذا كانت سورة **التكوير** تدلّ على وجود لا متناهي يقع خلف «سدرة المنتهى» التي بدت للنبي محمد «كمشهد واقعي بديع وخارق، ترمز لتناهي الأرواح والوجود كلّه وانتهائها في الفضائي-الزمني»[2]، فإنّ اللامتناهي الذي يأتي بعدها هو رمز يدلّ «أن الله هو اللامتناهي»[3]. وإذا كانت التفسيرات التقليدية تذهب إلى تقسيم فضاءات الوجود إلى قسمين: العالم والوجود وما وراء العالم والوجود، فإنّ هشام جعيط ينفي من خلال تأويل الترميز القرآني هذا التقسيم قائلا: «وفي الحقيقة ليس هناك خلف ولا أمام ولا فوق ولا تحت، فهو ما وراء العالم والوجود بصيغة الاستعارة، وهو ميدان الله بصيغة الاستعارة دائماً، إذ ليس للّه ميدان ومستقرّ. كما أنّ العبارة القرآنيّة 'فرأى من آيات ربه الكبرى' لها دلالة عميقة»[4].

عندما يصير الأمر منهجيا يقتضي تأويل الرّموز والكشف عن الاستعارات الحيّة[5] للإمساك بالمعنى، فإننا نكون قد خضنا تجربة الفهم الهيرمينوطيقية بامتياز.

د- علاقة الوحي بشخصيّة النبي محمّد

اعتادت السير النبويّة التقليدية أن تجعل شخصيّة محمّد شخصيّة سلبيّة تتلقّى الوحي بكل خضوع واستسلام وتنقله بكل أمانة وثقة، دون أن تأخذ بعين الاعتبار تركيبته النفسيّة؛ والغاية من إظهار شخصيّة النبي محمّد بهذا الوضع الوجودي السلبي هو إبعاد كل الشبهات التي يمكن أن تحوم حول صفاء ونقاء المصدر الإلهي للوحي. كما اعتادت الكثير من الدراسات الاستشراقية إضفاء طابع الإبداع

1 - نفسه، ص. 65.

2 - نفسه، ص. 52.

3 - نفسه، ص. 52.

4 - نفسه، ص. 52 - 53.

5 - استفدنا من هذا الكتاب في استخلاصنا لهذه النتيجة:

Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press, 1976.

على شخصيّة محمّد، ولو أنّها تراه إبداعاً تنقصه الجودة ويسوده الخلط والتكرار والتقليد، وأن شخصيته معطوبة بالهلوسة نفسيّاً أو محتقرة اجتماعيّاً. ويسعى هشام جعيط إلى تجاوز هذين التقليدين في فهم شخصيّة النبي محمّد من خلال القرآن ذاته دون الاعتماد على مصدر خارجه. وذلك لأنّ القرآن يصف بدقّة نفسيّة النبي محمّد ووضعه الاجتماعي... ولكن ما يهمّ جعيط هو الوقوف عند نفسيّة محمّد أثناء تلقّي الوحي. وخصوصاً أن المنهج الظاهراتي يفترض العودة إلى الأشياء ذاتها، ووصف الظاهرة كما هي معطاة أمام وعينا. بالتأكيد هذا الوصف ليس حدسيّاً لأنّه ينعطف على قراءة النص القرآني والنص التوراتي وباقي النصوص الدينية الأخرى، وهذا الانعطاف هو الذي يجعل المنهج الظاهراتي هيرمينوطيقيا أيضا[1].

إنّ علاقة اللّه بالنبي تمرّ عبر ترميز كبير للحظة التلاقي والتجلي عبر الكائن الوسيط الذي هو القوّة الخارجية للّه، وأشكال التجلي إمّا رؤيا مباشرة في اليقظة أو رؤية حسية بصرية أو في داخل الضمير، وأنّ الكائن المتجلِّي في الأفق الأعلى قال «قولا» مسموعا بالصوت الخارجي في اللحظة الأولى والتي تشكِّل استثناء فقط، أمّا باقي اللحظات فقد كان القول وحياً يأتي كصوت في القلب والضمير. ويدعونا جعيط إلى تصديق النبي فيما رآه حسيّاً وفيما سمعه قلبيّاً. وكل التساؤلات من قبيل: ما الذي يميِّز النبي محمّد عن باقي البشر حتى يرى ما يرى ويسمع ما يسمع؟ يجيب هشام جعيط: التقليد النبوي. بمعنى أنّ النبوّة هي صفة من صفات البشرية، فهي «موضوعية» ولكن ضمن نطاق خاص في فهم الموضوعية، حيث يقول: «ولئن كانت هذه الرؤية «أمبيريقية» كرؤية شيء ما خارجي بالبصر والعقل والإدراك، فهي ليست بالرؤية الموضوعية حيث فيها يقدم الموضوع ذاته لكلِّ الناس، وليست في الحقيقة برؤية أمبريقية لشيء من العالم المعطى، إنّما هي خاصّة بالنبي. إنها ليست ذاتية ولا من الهلْس كما سنرى ولا حتى تجربة، بل لها سند في الواقع الخارجي. فهي تكشّف من الحقيقة الماورائية مكتسبة حسب القرآن لكلِّ شروط المصداقية»[2]، ويضيف: «ومن حيث خصوصيتها للنبي وصفتها الخارقة للقوانين الأمبريقية للطبيعة وتمكين النبي من

---

1 - نتحدّث عن الانعطاف الفينومنولوجي على الهيرمينوطيقا من منظور ريكور في مقاله: «في التأويل» ضمن كتاب: Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique 2*, seuil, point, pp. 13-39.

2 - هشام جعيط، السيرة النبوية، مذكور سابقا، ص.57.

المقدرة على إدراكها، فهي ليست بالرؤية العادية وإن جرت في اليقظة وبكامل الوعي والهدوء النفسي-خلافا لما ذكر في السير-**هي رؤيا لا بمعنى الحلم لكن بمعنى إدراك ما لا يدرك عامّة وعادة.** أي أنّا هنا ندخل في واقع لا إنساني وحقيقة تفوق الإنسانية. ولذا يكون من الأرجح أن نقول عن محمّد إنّه من أصحاب «**الرؤى**» (Visionnaire) كشأن كبار الأنبياء ومؤسسي الأديان، بل حتى في درجة أدنى المتصوِّفة والنسّاك، حيث يتكشّف للإنسان الواقع الماورائي، هذا علما بأنّ القرآن ينبذ بشأنه المعجزات (...). وتذكر لنا كتب التفسير أنّ محمّداً كان يرى في اليقظة المشاهد أمام عينيه وكأنّها واقع حاضر مثل مشهد القدس وغير ذلك ومثل الوقائع الحربية كبدر حيث يشاهد الملائكة يقاتلون ولا يراها غيره: «بجنود لم تروها» يقول القرآن (التوبة، 40). وكلّ هذا صحيح وليس ببهتان وكذب، فلا معنى لذلك بل على الأقلّ يتوجّب تفهّم تركيبة النفسية النبوية إذا أراد المرء استبعاد تدخّل الماورائي»[1].

لقد استشهدنا بهذا المقطع الطويل لنوضّح بعض الأمور التي تتعلّق بشخصيّة النبي محمّد. ويبدو أنّ النبي محمّد لم يكن شخصاً عادياً، ليس لأنّه «مصطفى» و«مختار»، بل لأنّه ينتمي إلى صفة بشرية ذات خصائص نبويّة، والنبوّة ملكة بشرية غير عادية، ينتمي أصحابها إلى أصحاب «الرؤى» من أنبياء ومتصوفة ومصلحين والمتنبئين بالمستقبل والكهنة وكل من يتعلّق باللامرئي. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم يعد بين ظهرانينا اليوم ذكر للأنبياء؟ يجيب هشام جعيط: «ونجد الظواهر التنبّئيّة والوظيفة النبوية في كل المجتمعات التاريخية القديمة باستثناء مصر والصِّين حيث استولى عليهما القسيسون المنظمون في المعابد باتصال بالدولة وحيث أقامت الدولة بوليساً دينيّاً. وحيثما وجدت كنيسة منظّمة ودولة استعصى ظهور النبوّة»[2]. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف تمكّن النبي محمّد من ترسيخ نبوّته؟ يجيب جعيط: «إنّ حظّ الإسلام ومحمّد أنّه أتى في مجتمع فاقد للكنيسة والدولة، وهما القوّة الرادعة لكل تجديد، مع أنّ محمّداً لم يلق أي تقبّل من قومه على الرغم من وجاهة وعظمة وقوّة تأثير القرآن في حدِّ ذاته سواء أكان من اللّه أو من لدنه»[3].

1 - نفسه، ص. 57.

2 - نفسه، ص. 69.

3 - نفسه، ص. 70 و91.

وهنا يستعين جعيط بالتفسير التاريخي السياسي لتوضيح كيفية نجاح ورسوخ نبوّة محمّد في مجتمعه، مما يجعل المنهج الظاهراتي ينعطف على التأويل النصّي التاريخي.

إنّ شخصيّة النبي محمّد تنتمي إلى نفس طبائع الشخصيّات الدينية المؤسِّسة للأديان الكبرى، المطبوعة بالاستلاب والانخطاف الروحي، والانفصال عن بشريتها الاعتيادية نحو طبيعة أخرى مغايرة، محايثة للبشرية ومنفصلة عن طبيعتها الاعتيادية تحت فعل النبوّة التي تعني وجود «قوّة خارجية أو تبدو كذلك بكل صدق؛ لا بدّ أن يخبو العقل الذاتي؛ ولا بدّ أن ينزعج النبي ويدخل في حالة أزمة وإرهاق داخلي»[1]. إنّ شخصيّة النبي محمّد هي شخصيّة واقعية عاشت تجربة النبوّة ذاتيا وصدّقتها وبلّغتها بكلّ صدق وأمانة، وهذه الشخصيّة يماثلها الكثير من الشخصيّات الدينية النبوية والنسكية، والشاهد على ذلك، في نظر جعيط، ما جاء في الكتابات اليهودية والمسيحية المقدّسة في الدين الإبراهيمي، وفي باقي الكتابات الدينية المقدّسة للأديان الكبرى الأخرى، من توصيف للأنبياء والمصلحين. إن المظاهر النفسيّة للنبوّة مظاهر مشتركة في مختلف الديانات الكبرى على اختلاف تعبيراتها الثقافية. ولكن تظلّ النبوّة بعيدة كلّ البعد عن مظاهر الجنون المرضي[2] التي قد يتعرّض لها المتصوِّفة والزهاد والروحانيون، لأنّها محكومة بمنطق داخلي عقلي يجد تعبيره في عالم رمزي يتجسّد واقعيّاً أمام الأنبياء. وهذا المنطق العقلي يقوم على حضور الغيرية[3] في الذات وحياً، أي: صوتاً وإلهاماً وامتلاكاً. إنّ جبريل «نزّل الوحي على قلب النبي أي بصفة داخلية كصوت الضمير، لكي يعي النّبي أصله وهويته، ويعرف أنه ليس صادراً عن الأنا بل موسوماً بالغيريّة»[4].

إنّ السعي وراء فهم تجربة النبوّة[5] عند الأنبياء هو سعي دؤوب لفكّ ألغاز

---

1 - نفسه، ص. 76.

2 - يخصِّص هشام جعيط الفصل السابع من الكتاب للتمييز بين النبوة والجنون، ودحض السيكولوجية والعصبية التي تفسر النبوة باعتبارها أعراضا مرضية.

3 - نفسه، ص. 69.

4 - نفسه، ص. 56.

5 - استعمل هشام جعيط كثيرا لفظ «تجربة» ولكن دون توضيح كاف لها، خاصة أن هناك كتابات عن الوحي اعتبرته «تجربة نبوية». ينظر كتاب عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق، 2006. =

الخطاب الديني الذي يحملونه إلى البشر، وتأويل هذه التجربة الخاصّة والمميّزة من خلال فهم الخطاب الديني لا ينفصل عن الشرط التاريخي الذي يحكم قارئ الخطاب. والدّليل على ذلك أنّ الأسئلة التي يطرحها هشام جعيط ليست من قبيل الأسئلة نفسها التي طرحها المفسرون القدامى، وليست هي نفس أسئلة المستشرقين. هشام جعيط يَسأل النصوص الدينية لتجيبه عن سؤال نمط وجود النبوة المحمّدية في ظلِّ التاريخ الإنساني للأديان. وهذا السؤال لم يكن مقبولاً في ظل ثقافة «الفرق بين الملل والنحل والأهواء»، ولا في ثقافة يهودية-مسيحية تنبذ كل من يشترك معها التقليد النبوي الإبراهيمي، لأنّه سؤال خارج أفق انتظارهما وخارج الشرط التاريخي للثقافتين معاً.

2 - الوحي والتاريخ

يعرِّف هشام جعيط الوحي كالآتي:

- «كلمة "وحي" موجودة عديد المرّات في القرآن لوصف ماهيّة الخطاب القرآني وعلاقة الله بالنبي محمد والإلهامات الموجّهة إلى الأنبياء من قبله»[1].

- «الوحي هو العملية التي تمّ بها التبليغ إلى الرّسول والتجربة الفريدة التي عاشها»[2].

- «إنّ الوحي هو ما يأتي بعد التجلي الذي هو إدراك من جهة، وانكشاف من جهة أخرى، وحدث فقناعة. ويتخذ الوحي شكل الخطاب والمعنى»[3].

- «الوحي إنما هو هجوم مباغت داخل الضمير لألفاظ ومعان مطبوعة

وتعرّض المفهوم لانتقادات شديدة، بدعوى أن التجربة هي ذاتية وإرادية ونفسية، وقد تصيب وتخطئ. وليس الأمر كذلك مع الوحي. ومن بين الكتابات التي درست كتاب سروش نقديا: الوحي والظاهرة القرآنية، إعداد وتقديم، حيدر حب الله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2012. وتتقاطع اجتهادات جعيط في الكشف عن دلالة «التجربة المعاشة» للنبي، في علاقته بالوحي من خلال قراءته لآيات سورتَيْ النجم والتكوير، مع الممارسة الهيرمينوطيقية لديلتاي. للاطلاع على تصوّر ديلتاي للهيرمينوطيقا، يمكن الاستعانة بكتاب:

- Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Puf, 1993.

1 - نفسه، ص. 17.

2 - نفسه، ص. 18.

3 - نفسه، ص. 22.

بالغيرية، وقد يكون الوحي مستوحى أي مطلوبا في الفترة المدنية ومترقبا في آن»[1].

يتبيّن من خلال هذه التعريفات أنّ الوحي يرتبط بثلاث لحظات أساسية، يتخذ فيها اللحظة الأخيرة: لحظة التجلّي ولحظة الانكشاف أو التكشّف ثمّ لحظة الوحي.

هل تخضع هذه اللحظات للتتابع الزمني؟ وأي زمن؟ إن كان الأمر كذلك، فهل هو الزمن الفيزيائي التاريخي أم الزمن الروحي أم الزمن السردي؟

لن نجد في كتابات جعيط إجابة شافية، لكن سنسعى إلى إظهار طبيعة الزمن التي تحكم «حدث الوحي»، من خلال إعادة قراءة هذا المقطع من كتابه:

«فالوحي له ضمان في تاريخية الروح التي ليست كأية تاريخية. ففي مجال التوحيدية، وحسب التقليد، مرّت أربعة قرون بين إبراهيم وموسى، وأكثر من عشرة قرون بين موسى وعيسى، وستّة قرون بين عيسى ومحمّد. وكأنّ القرآن يلمِّح إلى ضرورة مبعث جديد ومجدِّد وأنّ الوقت حان لبزوغ نبوّة محمّد طوال هذه الزمنيّة. فالرّوح تتطلّب مخاضا طويلا وسندا في الماضي يعتمد عليه ويحصل تجاوزه: وهذا شأن كل التقاليد الكبيرة»[2].

يكشف هذا المقطع القضايا الثلاث الآتية:

- ارتباط الوحي بتاريخية الروح؛
- ارتباط الوحي بالتقليد التوحيدي؛
- ارتباط تاريخية الروح بتاريخ التقليد التوحيدي.

وهذه القضايا تُكثف الشرط التاريخي للوحي كثافة غير مسبوقة، بعيداً عن كل فهم وضعي للتاريخ. فالتاريخ هنا يتمفصل بين مسارين: المسار الفينومنولوجي للتاريخ: تاريخية الروح، والمسار الوضعي للتاريخ: تاريخ الأديان التوحيدية. ويعتمد

1 - نفسه، ص. 69.

2 - نفسه، ص. 12.

جعيط على القرآن الكريم في تحديد هذا التعريف التتابعي الزمني للوحي[1]. بمعنى أنّ لحظات التجلي -التكشف- الوحي ترتبط، من جهة، بشخص تاريخي وهو النبي محمّد، أي: النبي الذي جاء بعد عيسى وموسى وإبراهيم... وهذا ترتيب تاريخي وضعي للأديان التوحيدية؛ وترتبط، من جهة أخرى، بالرؤيا النبوية، والتي ينبغي تصديقها لأنّها تعبير عن تركيبة نفسية نبوية إنسانية. وهي إنسانية بالمعنى الفردي لا الكوني، إذ ليس بمُكنة كل إنسان أن يتميّز بالرؤيا النبوية، بقدر ما تظلّ متوقفة على طبيعة إنسانية خاصة.

ويتمّ استنباط هذه اللحظات من خلال قراءة فاحصة و«تأويلية» للنص القرآني. وعلى الخصوص سورتَيْ **النجم والتكوير**. حيث يقول: «لحظة التلاقي والتجلّي والوحي حصلت كما ورد في سورتَيْ **النجم والتكوير** واضحة مفصّلة»[2]. صحيح أنّ جعيط يتبرّأ من استعمال لفظ: «التأويل» عندما يقول: «فهمّنا هنا لا ينحصر في المنهجيّة التاريخية المقارنة، بقدر ما يتّجه إلى استقراء القرآن بمنهج ظاهري كما يعطي نفسه للقراءة والفهم بدون تأوّل وإسقاط»[3]، ولكن عن أي منهج ظاهري يتحدّث عندما يصبح «استقراء القرآن»، على حدِّ تعبيره، يتوقّف على الدراسة الفيلولوجية والتاريخية للغة، وعلى الدراسة اللسانية للتراكيب النحوية والصور البلاغية؟ وعن أي منهج ظاهري يتحدّث أيضا عندما يتعلّق الأمر بالترجيح بين التأويلات والقراءات؟ وعن أي منهج ظاهري يتحدّث عندما يتعلّق الأمر بالكشف عن معاني الحياة النبوية المعاشة من وراء التعابير اللغوية المثبتة كتابة في النص القرآني؟ أو محاولة الإمساك بالرؤيا الحدسية للتجلي والتكشف والوحي من خلال قراءة قصد النص القرآني؟

---

1 - يؤكد جعيط في الصفحات الأولى من الجزء الأول من كتاب: في السيرة النبوية، أنه سيعمل على إعادة كتابة السيرة النبوية بالاعتماد على القرآن فقط: «اعتمادي المقتصر على القرآن كمصدر» ص. 7. ثمّ يقول: «ولا يعني التاريخ هنا تقديم الظروف الخارجية لنزول الوحي، كما ورد ذلك في السير والتواريخ، بل استقراء القرآن أساساً عندما يذكر ويصف تجربة الوحي لدى النبي. والقرآن هو المصدر التاريخي المعتمد الصحيح لأنه يرمز إلى ماهية الوحي والظروف التي حفّت ببدئه وتواصله ولا يدخل في التفاصيل الدنيوية الفارغة». ص. 18. ويقول في موضع آخر: «وهكذا يبقى الكتاب مصدر السيرة التي وشحته وكست ما يذكره بغلاف قصصي» ص. 28.

2 - نفسه، ص. 35.

3 - نفسه، ص. 27.

إنّ كل هـذه المطالـب المنهجيـة والمعرفيـة هـي مطالـب هيرمينوطيقيـة. ولأنهـا كذلـك، فـإنّ الزمـن الـذي يحكـم اللحظـات الثلاث لتلقّـي الوحـي، هـو زمـن قصصي، زمـن المحـكي، وليـس زمنـا فينومنولوجيـا لأن هـذا الزمـن لا يوصـف[1]، هـو زمـن معـاش روحيّاً لا يجـد طريقـه إلى التعبير سـوى عـبر الحـكي أو الـسرد. وعندمـا يصـل إلى الحـكي، يتمفصـل بالزمـن الفيزيـائي التاريخـي[2].

تكشـف الأسـاليب المنهجية المعتمدة في قراءة آيات الوحي عن مسـلكين في الإمسـاك بقصد النص: مسـلك الفهم ومسـلك التفسـير، وهذا هو البيان:

- الفهـم الـذي ينكشـف مـع الإصغـاء إلى المعنـى المتجـلّي عـن التجربـة الروحيـة للوحـي، والانتـماء إلى هـذه التجربـة والخضـوع لهـا، مـا دمنـا نحـن البـشر ننتمـي إلى تاريخيـة الـروح. فإعـادة تملّـك معنـى التجربـة الروحيـة يقتـضي الإصغـاء والانتـماء إلى فهـم الديـن، لأنّ «هـدف الديـن الإيمـان، وللإيمـان معنيـان: الإذعـان الحـرّ لمـا أتى بـه الديـن وتصديقـه في كلّ أمـر، ومنـح الثقـة للمؤسّـس في أن قولـه هـو الحـقّ، وهـي تـتردّد في القـرآن. فليـس النبـي بفيلسـوف أو حكيـم يبحـث عـن الحقيقـة، بـل صيغتـه التّأكيـد ووسـيلته التبليـغ ومطلبـه التصديـق. فهـو إنّمـا يتلقّـى الوحـي بصفـة سـلبية، فـلا يجـادل فيـما تلقـاه ويبلّغـه كرسـول، والرسـول غـير مسـؤول عـن محتـوى الرسـالة»[3]. كـما أنّـه «يتوجّـب تفهّـم تركيبـة النفسـيّة النبويّـة إذا أراد المـرء اسـتبعاد تدخّـل المـاورائي»[4]، لأنّ «ضمـير النبـي ليـس كأي ضمـير في تركيبتـه الخاصـة لاسـتناده عـلى تاريخيـة طويلـة المـدى تسرّبـت مـن إبراهيـم وحتـى مـن آدم إليـه»[5].

---

1 - انظر الكتاب الحادي عشر للقديس أوغسطين:

- Saint Augustin, *Les Confessions*, trad. Joseph Trabucco, Paris, GF Flammarion, 1964, pp. 252-281.

انظر كذلك الدراسة العميقة لبول ريكور للكتاب الحادي عشر للقديس أوغسطين:

- Paul Ricœur, *Temps et Récit, T.1*, Paris, Seuil/ Point/Essais, 1983, pp. 21-65.

2 - أسـتلهم هنـا أطروحـة ريكـور عـن الزمـن المحـكي التـي صاغهـا صياغـة صريحـة في الجـزء الثالـث من عملـه الضخم: الزمـن والقـص. رغـم أنهـا تمثّـل الأطروحـة الأساسـية التـي عمـل عـلى بنائها طيلـة الأجـزاء الثلاثة مـن عمله.

- Paul Ricœur, *Temps et Récit, T.3*, Paris, Seuil, 1985.

3 - نفسه، ص. 70.

4 - نفسه، ص. 57.

5 - نفسه، ص. 12.

- والتفسير بالدراسة النقدية المقارنة لتاريخ الأديان التوحيدية دراسة منهجية موضوعية، دون السقوط في تجريد الدين التوحيدي من خصوصيته الروحية الإيمانية التي تتجاوز كل مقاربة منهجية عقلية أو تجريبية. لأنّ «الدين التوحيدي ليس فلسفة أو حكمة أو فنّا أو أدبا، بل نواته الأساسية هي تجليّة الله ليس بالبرهان وإنما بالوحي-التجلي. فالنبي-الرسول يطالب بتصديق تجربته في العلاقة مع الإلهي. وهذه التجربة تأمر بذلك بالأمر الصارم القاطع. فالإيمان ليس انضماما أو انتماء إلى رؤيا كونية، بل التزام كامل يلف كل الضمير وكل الحياة. وبالتالي، فهو شعور قوي جدّا، ولا يمكن أن يحصل بالبرهان العقلي وإنما يستلزم الوحي وحضور الإلهي ووجود إله كمرجع في الحياة وآمالها وآلامها وكحاكم في اليوم الآخر. وذلك يستدعي طبعاً تصديق النبي، بل وتقديسه بالكاد»[1].

وهذان المسلكان هما اللذان سيوجّهان الأجزاء الثلاثة لكتاب هشام جعيط: **في السيرة النبوية**.

خاتمة

كانت الغاية من هذه الدراسة النصية التأويلية لكتاب **في السيرة النبويّة: الوحي والقرآن والنبوّة**، هي الكشف عن طبيعة الأسلوب الذي نهجه المؤرّخ هشام جعيط في إعادة بناء قصّة الوحي. وتبيّن لنا أنه أسلوب هيرمينوطيقي يتجاوز التحديدات المنهجيّة التي ألزم نفسه بها، والمتمثّلة في كلّ من المنهج التفهّمي الظاهراتي ومنهج النقد التاريخي ومنهج تاريخ ومقارنة الأديان. وليس غريباً أن يسقط في المقاربة الهيرمينوطيقية وإن نفى عن نفسه كل تطلّع نحو التّأويل.

ومن نتائج هذه الدراسة إظهار أنّ القضايا الهيرمينوطيقية من جدلية الكلام والكتابة، وجدلية الوحي والزمن، وطبيعة اللغة الدينية وأنماط تلقّي الوحي، إلى البناءات القصصيّة وأشكال الترميز الديني، تشكّل كلّها موضوعات أساسية لكلّ هيرمينوطيقا قرآنية ممكنة تغني وتوسّع من دائرة الهيرمينوطيقا الكتابية اليهودية-المسيحية. كما تضع الهيرمينوطيقا الدينية العامّة أمام تحدّيات منهجية تكشف

1 - نفسه، ص 12.

عـن محدوديّـة ادعاءاتهـا الكونيـة، وخصوصـاً عندمـا يتعلّـق الأمـر بتماهـي الـكلام والكتابـة وتوحّدهـما في مصـدر واحـد، وانفـراد زمـن تجـلّي الوحـي بزمنيّـة خاصّـة رغـم سرديّتـه، وتطابـق اللغـة الدينيّـة القرآنيـة باللغـة الإلهيـة، وحيويّـة الترميـز الدينـي المولّـد لاسـتعارات حيّـة تجعـل مفهـوم اللّـه هـو اللامتناهـي المطلـق الـذي يسـكن كل روح توّاقـة إلى الكـمال، وأصالـة النبـوّة التـي هـي ضرب مـن الرؤيـا المبـاشرة في اليقظـة، وصـوت في الضمـير والقلـب... إذ، ليـس هنـاك في الوحـي القـرآني تجسـيد ولا تكليـم، بـل رؤيـا ورؤيـة وصـوت في الضمـير.

إنّهـا خصوصيّـات تنفـرد بهـا الهيرمينوطيقـا القرآنيـة، ولكنهـا لا تعنـي التميّـز والاسـتثناء عـن الأفـق الكـوني، ولكـن تعنـي الإقليـم الـذي لم يتـم تحريـره بعـد مـن الاغـتراب الفكـري والروحـي واسـترجاعه إلى مملكـة الكـوني.

صدى مناهج التأويل
في كتاب «مدخل إلى القرآن الكريم»

حـاتم أمزيـل[1]

تقديـم

نسـعى في ورقتنـا إلى الكشـف عـن الأسـس التأويليـة التـي قامـت عليهـا مقاربـة الجابـري في قراءتـه للقـرآن الكريـم. وذلـك باستكشـاف منجـزات التأويـل المعـاصر تحـت طبقـات عمـل الجابـري في **المدخـل إلى القـرآن الكريـم**. نقصـد منجـزات الهيرمينوطيقـا منـذ لحظتهـا التأسيسـية وصـولا إلى بعـض تفريعاتهـا في «نظريـة التلقـي». لهـذا الغـرض سـننطلق مـن فرضيـة موجهـة لبحثنـا: تنتمي الأسـس التـي اعتمدهـا الجابـري إلى التقليد الهيرمينوطيقـي المعـاصر، لكـن الجابـري جعـل حضـور تلك الأسـس صامتـا. إذا ثبـت لدينا هـذا الفـرض، وجـب علينـا إيجـاد تفسـير لهـذا الصمـت المنهجـي. في تقديرنـا ينـم هـذا السـكوت عـن وعـي تاريخي دقيق، اسـتحضر الجابري بمقتضـاه الجلبة التـي أثارها تطبيق العلـوم الإنسـانية والتاريخيـة في قـراءة النصين المقدسـين المسـيحي والإسـلامي، تلك الجلبة

1 - أستاذ بشعبة الفلسفة، كلية الآداب بفاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله.

التـي أثـيرت في القـرن التاسـع عـشر بالتوازي مـع نشـوء براديغـم الهيرمينوطيقـي والعلوم التاريخيـة، وفي القـرن العشريـن مـع المحاولات الجنينية لدراسـة الظاهـرة الدينية في الفكر العـربي. بمعنـى، نفـترض أن الجابـري اعتمـد الأدوات التأويليـة المعـاصرة في صمـت وهدوء علميـين اسـتحضارا منـه لسـياقين: أزمة الفكر العـربي في النصف الأول من القـرن العشرين، والرفـض العـارم الـذي واجـه به رجـال الديـن المسـيحيين المناهـج التأويلية.

لقـد وجدنـا الجابـري يتبـع منهجيـة محـددة في إعـادة ترتيـب السـور وذلـك لغرض اسـتعادة «حيويـة تاريخيـة» كامنـة في النـص القـرآني، مـن خـلال «محاولـة فهـم المراحـل التـي قطعهـا (القـرآن) منـذ بدايـة نزولـه حتـى أصبـح كـما هـو الآن في المصحـف». أي أن الجابـري حـاول «رصـد عمليـة النمـو الداخـلي» للقـرآن ومتابعـة «مسـيرته نحـو اكتـمال وجـوده بـين النـاس، كنـص نهـائي مصـون عـن الزيـادة والنقصـان».

إن مـا أطلـق عليـه الجابـري اسـتعادة حيويـة تاريخيـة ضاعـت بفعـل مـرور الزمن هـو نفسـه مـشروع دلتـاي وكل مؤسـسي النظريـة الهيرمينوطيقيـة، وبالضبط حـين اعتبروا النـص، كل نـص، بمثابـة تجميد للحيـاة، وبالتـالي كان كل تأويل في النظريـة الهيرمينوطيقية اسـتعادة لتلـك الحياة.

إذن، يتحـدث الجابـري في مشروعـه عـن اسـتعادة التاريـخ والحيـاة والنمـو والمسـيرة، وكلهـا عبـارات تشـهد عـلى انتـماء مقاربـة الجابـري إلى التقليـد الهيرمينوطيقي. إذا ثبتـت لدينـا هـذه الحقيقـة، سنسـعى في جانـب آخـر إلى البحـث عـن آثـار نظريـة التلقـي وكـذا نتائـج النظريـات الفيلولوجيـة في عمـل الجابـري.

نعلـم الآن بـأن نظريـة التلقي تقـوم، في جانب هـام منها، على محاولة الكشـف عن عمليـات «إعـادة توظيـف» الأفـكار والمعتقـدات والنظريـات في سـياقات جديـدة وضمـن صـور مغايـرة للعـالم، فيكـون توظيفهـا الجديـد بمثابـة إغنـاء وإثـراء للسـياقات الفكريـة الحاضنـة. إذا كان الأمـر كذلـك في نظريـة التلقـي، ألم يعمـل الجابري على إبـراز أمر لافت، وهـو أن القـرآن يقـوم عـلى اسـتحضار تجـارب متفرقـة للأنبيـاء، وفـق حاجـات خاصـة بالخطـاب القـرآني في علاقتـه بمحيطـه المبـاشر ومجريـات الأحـداث فيـه، بحيـث «يعـرض القـرآن في كل مـرة مـا يناسـب الدعـوة المحمديـة»؟ وبهـذا العمـل الهيرمينوطيقـي ينبهنـا

الجابري إلى أن القرآن مختلف عن الكتب المقدسة القديمة، لكونه لا يحكي «التاريخ المقدس» للأنبياء في مسار خطي يسير من أقدم الأنبياء إلى الأقرب في الزمن.

من البين أن ورقتنا تهدف إلى التفكير في موضوع الحوار العربي مع الفكر التأويلي، وذلك باعتماد نموذج تأويلي تطبيقي حتى نتمكن حقيقةً من فحص «مدى وجود تخصيب من غيابه للمناهج الموروثة في التقليد العربي».

بناء على ذلك، نعتبر محاولة الجابري وجها من أوجه «الآثار الفكرية المترتبة على المواجهة» مع التأويليات والعلوم التاريخية الغربية المعاصرة، وهذا ما لم تنتبه إليه الدراسات حول **مدخل** الجابري. لقد جسد مشروع الجابري التأويلي، في اعتقادنا، نمطا من آثارٍ لم تشأ لنفسها أن تكون نظرية وتنظيرية محضة، كما هو ديدن العديد من الكتابات العربية المعاصرة، بل أرادها صاحب **المدخل** نمطا تطبيقيا.

السياق التاريخي والثقافي لـكتاب «مدخل إلى القرآن الكريم»

لا يمكن فصل محاولة محمد عابد الجابري في وضع فهم جديد للقرآن الكريم من خلال كتاب **المدخل** عن سياق ثقافي عام سمته الأساس نكوص الفكر الإصلاحي في العالم العربي الإسلامي وتراجع المقاربة النقدية التاريخية للنصوص الدينية وسيادة التكفير والاضطهاد في حق كل مفكر حاول إعمال أدوات المنهج العلمي في فهم النصوص والروايات المقدسة[1]. ويبدو هذا الأمر واضحا بجلاء في محاولات الجابري

---

1 - أنظر عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص. 221 – 248.

ينقل لنا العظمة الصورة العامة للجو الثقافي الذي عرفته بعض البلدان العربية في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. ونكتشف معه بداية تأثير النظرية التطورية في مقاربة الظواهر الاجتماعية والثقافية من لدن مجموعة من المفكرين الليبراليين. لقد عرفت هذه المرحلة تحررا فكريا في مقاربة موضوعات الدين والتدين، فكانت «الدراسات النقدية والتاريخية للدين (...) تتجه نحو تقصي أصول الظاهرة الدينية (...) فجاء الدين عند إسماعيل مظهر من مقتضيات الألفة العقلية للإنسان التي تتطلب الإيمان (...) وجاء متطلب الإيمان هذا عن فطرة اعتقادية قائمة على الخوف والجهل (...) بحيث أكد (أن) فكرة الألوهة فكرة ناسوتية، قائمة على (...) إسقاط الصفات البشرية على ما عداها»(ص. 222). يحدثنا العظمة، مثلا، عن الشجاعة الفكرية والعلمية التي بلغت بإسماعيل مظهر أن رأى أن جمع القرآن في كتاب «لم يكن مفيدا ولا نافعا». ويضيف مظهر: «ليس في السير القديمة ما يدلنا على أن النبي أمر بمثل هذا الجمع ومثل هذا الترتيب (...) وأن مجهودات عثمان أمير المؤمنين في هذا الصدد غير محمودة ولا مشكورة على كل حال». ثم يقول: «أما الأحاديث فليس في مستطاع أحد أن يثبت صحتها، اللهم إلا عدد قليل لا يتجاوز العشرة أو الخمسة عشر» (ص. 226). أما طه حسين فقد «أخضع النص القرآني لاعتبار نقدي تاريخي» (ص.

لتبرير إقدامه على تأليف كتاب حول القرآن الكريم[1]، وكذا في بذله مجهودا مضنيا داخل طيات الكتاب لإثبات المنطلق الداخلي للانشغال الجديد بقضايا القرآن، وابتعاده، بذلك، عن منطلقات المستشرقين، ومن ثمة ارتكازه على نصوص القدامى

---

226) وطبق المنهج الشكي، فعامل النص القرآني على قدم المساواة مع باقي النصوص، معتبرا أن طابعه الإلهي = لابد سيبرز إن كان إلهيا بفضل هذا المنهج، منطلقا من أن المنهج أداة وليس عقيدة بديلة. وطالب طه حسين بقبول نتائج المنهج حيث يسير بنا وإن عاكس عواطفنا الدينية، لأنه طريق العلم. فكان من نتائج الالتزام بتطبيق المنهج النقدي التاريخي أن «أدرج طه حسين القصص الإسلامية في إطار تاريخ الأساطير» (ص. 227) وبين غاياتها السياسية. من نتائج تطبيق المنهج النقدي التاريخي أن أدى بعلي عبد الرازق إلى رفع «العصمة عن بدايات الإسلام» (ص. 228). كل هذه النتائج أدت كما هو معلوم إلى مواجهة مفتوحة بين العقل الديني الإيماني من جهة، المتمترس= في المؤسسات التقليدية والمؤسسات الرجعية (النظام السياسي المصري ما قبل الثورة)، ومن جهة أخرى المثقفين الجدد حاملي الفكر الليبيرالي المنتشر في المؤسسات الحديثة كالجامعات والصحف والمجلات وبعض الأحزاب السياسية. هذه المواجهة كانت في العمق تنازعا حول المكانة الاجتماعية والقِوامة والوصاية المعرفيتين والفكريتين. لقد قاومت المؤسسة الدينية ممثلة في الأزهر الأفكار الجديدة، وكان من نتائج هذا التحرك الديني محاكمات وملاحقات وصراعات في الصحف والمجلات حول حيازة الرأي العام والفوز بعواطفه، فكان النصر في هذه المعركة التاريخية حليف العقل الديني التقليدي، ما أدى إلى تراجع وانتكاسة «الإصلاحية الإسلامية بوقوفها جامدة عند المرحلة الانتقالية التي مثّلها الشيخ محمد عبده أو تقهقرها في وجه ضغط المؤسسة الدينية» (ص. 229). واتسمت هذه الحملة الدينية بموجة تكفير للمفكرين الذين زعزعوا بأفكارهم مكانة المؤسسة الدينية الاجتماعية وحُرِّضت المؤسسات الدينية والسياسية من أجل ملاحقة المفكرين قضائيا. وانتقلت الإصلاحية الإسلامية إلى محطة السلفية الوهابية واشتد الخناق على المفكرين الأحرار. فكان من نتائج هذه الملاحقات تراجع المفكرين العرب عن دراسة الظاهرة الدينية بالأدوات العلمية المنتشرة في مراكز البحث الدولية والجامعات الغربية. في هذا الإطار وقف عزيز العظمة على نتيجتين كبيرتين لهذا الهجوم وهما: «ضمور الإصلاحية الإسلامية (...) والتآكل الداخلي في مواقف المفكرين الليبراليين» (ص. 235)، وهو يقصد تراجع كل من طه حسين وإسماعيل مظهر وآخرين عن مواقفهم الأولى الجريئة والشجاعة، وكذا انتشار الفكر اللاعقلاني وسيادته على قطاعات اجتماعية واسعة واللجوء إلى نقد العلم ووضعه على قدم المساواة مع الدين أو أقل، وظهور مفهوم الخطوط الحمراء في مناقشة القضايا والظواهر الدينية، ومجابهة محاولات معالجة صدر الإسلام ونصوصه بمقاربة علمية نقدية تاريخية مجابهة بالغة الحسم. فانتشر بفعل سلطة العقل الديني التقليدي الإحجام عن «الخوض في الرواية التقليدية لصدر الإسلام وفي تاريخ النصوص المقدسة الإسلامية» (ص. 242). وانتقلت هذه الرقابة «بالعدوى إلى سائر الوطن العربي مع التمدد الثقافي لمصر منذ منتصف الخمسينيات» (ص. 243).

في هذا المناخ العام يجب على المرء أن يقرأ مقاربة الجابري للظاهرة القرآنية في كتاب **المدخل**. وليس من باب الحكمة أن يدعي البعض بأن ما جاء به الجابري في كتابه هذا سبقه إليه القدامى، لأن السياق الحديث الذي وضحنا معالمه مع عزيز العظمة اقتضى من الجابري إبداع مداخل جديدة لطرح موضوع قديم على طاولة النقاش مجددا، خصوصا بعدما أصبح العقل الإسلامي موصدا أمام هذا النوع من النقاشات. لهذا لا نعتقد أن الجابري وهو يستشهد بالسيوطي ويقتبس من الزركشي كان بصدد استنساخ أقوال هؤلاء، فقد فرض عليه السياق الجديد أن يقرأ القرآن قراءة معاصرة لنا وللنص في آن. وهذا ما نحاول إبرازه في مقالنا.

1 - ينظر مقدمة الكتاب: محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم، في التعريف بالقرآن**، ط. الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.

في محاولتـه الجديـدة لفهـم القـرآن (243 - 245)[1].

لقـد كان عـلى الجابـري أن يثبـت أمـرا أساسـيا في جـو مشـحون كـما بينـا. كان عليه أن يبـين بـأن محاولتـه الفكريـة لـن تمـس لا مـن قريـب ولا مـن بعيـد عمق إيمان المسـلم بالعقيـدة المرتكـزة عـلى مـا جـاء في القـرآن. فهـل كانـت محاولـة الجابـري فريـدة في هـذا المطلـب أم أنهـا اسـتعادتْ واقـع تجـارب أخرى مشـابهة؟

جوابـا عـلى هـذا السـؤال نقـول: ألا مـا أشـبه السـياق المسـيحي في القـرن التاسـع عـشر بالسـياق الإسـلامي في القـرن العشريـن! صحيـح أن الجابـري رفـض مسـاءلة القـرآن وفـق نفـس اسـتراتيجية التسـاؤل التـي عُومـل بها النـص المقـدس اليهودي-المسـيحي، وفي هـذا التنبيـه دليـل عـلى أنه كان مـدركا لتشـابه وضعيته كمفكـر بوضعيـة المفكرين الذين سـاءلوا النصـوص المقدسـة في الثقافـة المسـيحية قبـل قرنـين. رغـم ذلـك أبى الجابـري إلا أن يلفـت انتبـاه القـارئ إلى أن جمـع القـرآن محصـور في زمـن عـاش فيـه كل مـن شـارك في تدوينـه بشـكل متزامـن، بخـلاف مـا حـدث مـن تأليـفٍ لكتـاب المسـيحية المقـدس في زمـن ممتـد. لكننـا لاحظنـا بـأن الجابـري أشـار إلى هـذا الاختـلاف وسـكت، بمعنـى أنه قبل بتطبيـق المناهـج النقديـة التاريخيـة على النص القـرآني، مع الأخذ بعين الاعتبـار بأن القرآن جمـع في زمـن قصـير جـدا. فـإذا كان هذا هو الاسـتثناء الوحيد فـإن تطبيق المنهـج النقدي التاريخـي لـن يكـون قـد تأثـر فعـلا بالاختـلاف المشـار إليـه في جمـع النصـين المقدسـين في الإسـلام وفي المسـيحية.

بعدمـا وقفنـا عـلى هـذا الاسـتثناء الوحيـد نتسـاءل مجـددا: هـل يؤثـر عـلى عقيدة المؤمنـين إخضـاع النصـوص المقدسـة لمناهـج العلـوم الإنسـانية؟

أقـترح في سـبيل الجـواب عـلى هـذا السـؤال، النظـر أولا في الحلـول التـي اقترحهـا الثيولوجيون المسـيحيون وهم يرون العلوم الإنسانية والمناهج الفيلولوجية والهيرمينوطيقة تسـتأثر بكتـب المسـيحية وعقائدهـا وتاريخها المقدس، مـن خلال نماذج محـددة، لنفحص

1 - كـما يبـدو ضغـط السـياق النكـوصي للثقافـة العربيـة عـلى الجابـري في محاولاتـه المسـتميتة مـن أجـل دفـع الـرأي السـائد والمؤسسـات الدينيـة إلى قبـول الاجتهـاد مجـددا في مسـألة ترتيـب سـور القـرآن، بعدما تم ترسـيم ترتيب السـور مـن طـرف مؤسسـة الأزهـر والـرأي العـام في نظـام المصحـف المعمـول بـه. (تحيل الأرقـام داخـل هلالـين في كل المتن إلى صفحـات كتـاب **مدخـل إلى القـرآن الكريم**).

إثـر ذاك الحجـجَ التـي قدمهـا الجابـري داعيا من خلالهـا العقل العربي المعـاصر إلى ضرورة القبـول بتطبيـق مناهـج النقـد التاريخـي والثقـافي عـلى النصـوص المقدسـة، مؤكـدا أن تطبيقهـا لا يمـس جوهـر الإيمـان، بـل ربمـا كان الإيمـان الحقيقـي، في نظره، في حاجة ماسـة لهـذه المناهـج مـن أجـل إزالـة القشـور والزوائـد التـي غطـت نـواة العقيـدة. لنقـارن بعد ذلـك نظـرة الجابـري بنظـرة الفكـر الغـربي، فاحصين مـدى ابتعاد نظـرة الجابـري أو تأثرها بالتحـولات الإبسـتيمولوجية التـي عرفتهـا الثقافـة الغربيـة في الزمـن المعاصر.

معلـوم أن تطـور علـوم الطبيعـة الأمبيريقيـة وعلـم النقـد التاريخـي أدى في الثقافة الغربيـة إلى انهيـار التصـور العلمـي الموروث عـن العصر القديم المتأخر، هـذا التصور الذي ظـل صامـدا بفضـل عمـل ممتـد في الزمـن متخـذا أشـكالا مختلفة مـن التعديـل والإصلاح وإنقاذ الظواهر. كما أن إحدى السـمات الأسـس للإيمان الحديث التي اكتسـبها هذا الإيمان بفعـل الإصـلاح الدينـي والتنويـر كان انهيـار اعتقاد تقليدي ظل مؤسسـا لزمـن طويل على الربـط بـين الإيمـان في المتعـالي من جهة ومؤسسـات تاريخيـة وطبيعية «وواقعيـة» متجلية في الكنيسـة الشـاخصة في العـالم الدنيـوي مـن جهـة أخـرى، فتحـول بذلـك الميـل الإيمـاني الجديـد إلى الارتـكاز عـلى الـذاتي والداخلي والجـواني وعلى العلاقـة المباشرة مـع الله. فكان مـن نتائـج هـذه التحـولات الجذريـة أنْ تحللـت التسـويات التقليديـة بـين العلـم والدين، وفُسـح المجـال أمـام «تحديـد جديد للعلاقة بـين المسـيحية والعلم»[1].

لقـد كان مـن نتائـج هـذه التحولات أن اعتـبر البعـض أن الثبات عـلى «اليقين الذاتي الدينـي»[2] لا يتحقـق إلا بالإعـراض عـن العلـم الحديـث، وبالانـزواء في ممارسـات دينيـة صرفـة، أو بالارتـكاز عـلى تصورات وسـطوية للعلم. في هذا الخضـم المتقلب، اقترح ترولتش معالجـة لرهـاب الثيولوجيـين من العلوم، وذلك بالعودة إلى المسـار السـيكولوجي للحضارة الغربيـة. ففهـم هذا الرهاب لن يتـأتى إلا بالوقوف على الرغبات والميول والإرادة والتمنيات التـي حركـت هـذه الحضـارة أثناء نموهـا. لذلك لا مناص من اسـتيعاب شـكل الرابطة التي نشـأت منـذ زمـن طويل بين المسـيحية والفلسـفة[3]. فقد أخذت المسـيحية النتاج الفلسـفي

1 - Ernst Troeltsch, *Histoires des religions et destin de la théologie*, T 3, trad. Jean-Marc Tétaz, Cerf/ Labor et Fides, Paris/Genève, 1996, p. 20.

2 - أستعير المفهوم من ترولتش، المرجع نفسه، ص. 8.

3 - Troeltsch, *ibid.*, p. 10.

والعلمـي والبلاغـي الإغريقـي، بعدمـا اكتشـفت في نفسـها عجـزا بينـا عن إنتـاج العلم من رحـم نصوصهـا الدينيـة. ككل ديانـة نشـأت المسـيحية في دوائـر ضيقـة وسـط طبقـات لا تتعاطـى المعرفـة العلميـة، فـكان جمهورهـا الأول مشـكلا مـن فئـات مؤمنـة بالمعجـزات، جذبتهـا دعـاوى تحقيـق نبـوءات النصوص القديمـة وأثارتها وعـود تحقيـق العدالة بتدخل مبـاشر مـن الإلـه. بعـد زمن من هـذه البدايـات الأولى، تشـكل الغطاء العقدي للمسـيحية وتقـوّى، فالتفتـت الفئـات المتعلمـة التـي أصبحـت الحاضـن الاجتماعـي الجديـد للديـن المسـيحي إلى النتـاج العلمـي الإغريقـي المنتـشر في الإمبراطوريـة. وقـد تشـكل هـذا النتاج العلمـي والفلسـفي مـن تصـورات إيتقية-دينيـة ركـزت عـلى سـمو الإنسـان وسـمو روحه مقابـل المـادة. هـذه البنيـة الفكرية سـاهمت بشـكل كبير في قيـام شروط إمـكان التحالف المسـتقبلي بـين الفلسـفة والكنيسـة. إضافة إلى توفر الفلسـفة اليونانية عـلى معارف بلاغية وخطابيـة نبّهـت الآبـاء الأوائل إلى الحـل الكامن في التأويل المجازي لتفسـير أحداث ووقائع التاريـخ المسـيحي الغامضـة، وكـذا وعود وانتظـارات وأسرار الكتـاب المقدس.

لذلـك لم يـر ترولتـش في الأهميـة التـي أضحـى يحتلهـا جانـب المحايثـة عـلى حسـاب جانـب التعـالي في الثقافـة الحديثـة السـببَ الحقيقـي في أزمـة الديـن، لأن الحيـاة الإنسـانية اعتمـدت في كل مـكان وزمـان عـلى هـذه الثنائيـة القطبيـة، ومـن العـادي أن تختلـف الموازيـن بـين القطبـين مـن عـصر تاريخـي إلى آخـر. ترجـع أسـباب أزمـة النـص الدينـي والعقيـدة المسـيحية عنـد منعطـف القـرن التاسـع عـشر إلى انهيـار البنـاء الـذي شـيد منـذ ألفـي سـنة في الفضـاء الثقـافي الغـربي، حيـث كان لـكل مـن الديـن والعلـم أدوار ووظائـف محـددة. فالفضـاء الثقـافي المتـوارث إلى حـدود النهضـة تأسـس عـلى «تعاقـد»[1] بـين الطرفـين: المسـيحية والعلـم.

مـن المهـم النظـر في مضامـين الميثـاق الـذي جمـع بـين المسـيحية والعلـم، لكـن، قبـل ذلـك لابـد مـن معرفـة طبيعـة طـرفي العقـد معرفـة جيـدة. طرفـا التعاقـد هـما، إذن، المسـيحية والعلـم. الأولى ديانـة مصدرهـا الوحـي والثـاني مصـدره العقـل الطبيعـي. مـاذا عـن مضامـين العقـد؟ لما كان الوحـي الإلهـي هـو مصـدر الديـن فقـد اعتـبر العقـل الطبيعـي في مرتبـة أدنى، وبالتـالي كان الوحـي هـو الـذي ينـير ظـلام البحـث الطبيعـي.

---

1 - Ibid., p. 11.

قد يسير البحث الطبيعي في اتجاهات مختلفة ومسارات، فيأتي الهدي والنور من الوحي. هذا التعاقد فرض على العلم أن يكون نظريا حتى تتسنى ملاءمة نتائجه مع مبادئ الدين وأسسه. لذلك اختل التحالف عندما ظهرت العلوم الأمبريقية وعلم التاريخ النقدي[1]. بعدها أصبحت الكلمة الأولى للواقع المادي التجريبي في العلوم الطبيعية، وللواقعة التاريخية والوثيقة في علوم التاريخ. وفي الجهة الأخرى لم يعد الدين بفضل النزعة الصوفية والحركة الطهرانية، منذ نهاية العصر الوسيط، يتأسس على التصورات المتعالية ومؤسساتها الشاخصة في الواقع الاجتماعي، بل أضحى يقوم على علاقة مباشرة بالله وعلى الإيمان الداخلي. من نتائج هذا التحول أن «العلم لم يعد تصورا أخلاقيا وإيتيقيا للعالم»[2].

لقد تفرّقت الممارسة العلمية في حقول شتى، واكتسب كل علم استقلالية منهجية ملائمة لموضوعه. وفي علوم الروح، أصبح التاريخ بحثا عن الحقيقة وعما وقع فعلا في الماضي. ورغم محاولات شتى لتوحيد العلوم في القرن السابع عشر، إلا أن الغرض لم يعد توحيدها باستخراج نتائجها من مبادئ متعالية، بل كان البحث منصبا على محاولة الكشف عن أسس محايثة لنتائجها ولطبيعة موضوعها. وعلى كل حال فقد انهارت هذه المحاولات بعد انطلاقها بقرن من الزمن[3]. هذا التغير على مستوى وضعية ومنهج العلم جرّ معه تغيرا على مستوى وظيفة العلم وفي الوفاء بتعاقده القديم مع الدين: «لم يعد العلم معرفة طبيعية عن الله أو دينا طبيعيا»[4]. توقفت علوم الفيزياء والفلك والكيمياء عن إنتاج أفكار دينية وكذلك علم التاريخ. في هذا الخضم الجديد لم يعد الدين هو المقابل للعلم أو الطرف الآخر في البناء النظري، لقد أصبح موضوعا من موضوعات العلم، وأضحى جزءا من الواقع[5] الذي تدرسه العلوم وخصوصا علوم الروح. باتت علوم الدين تدرس ظواهر الوعي السيكولوجية والتاريخية الخاصة بمجال الإيمان والاعتقاد. وسار النقد إلى مجالات جديدة بعدما تحرر الاعتقاد الديني من التبعية لمؤسسات الكنيسة. كان للإصلاح الديني دور أساسي في رفع السحر عن مؤسسة

1 - Ibid., p. 20.

2 - Ibid., p. 20.

3 - *Ibid.*, p. 21.

4 - *Ibid.*, p. 21.

5 - *Ibid.*, p. 22.

الكنيسة، فانكشفت هذه الأخيرة تحت أضواء جديدة محرومة من كل قداسة فوق طبيعية، وانتقل النقد بالتالي إلى الغطاء الأسطوري للمؤسسات الدينية ولم يتوقف عند هذا الحد فامتد إلى تاريخ الإنجيل والمسيحية الأولى وتاريخ شعب إسرائيل وسياق تأليف العهد القديم. ثم كان أن اصطدم النقد بحقيقة كون «المقدسات» خاضعة في نشوئها وتطورها، هي أيضا، لنفس القوانين المتحكمة في أشياء العالم التاريخي. هذا ما أدى إلى إثبات حقيقة انخراط المسيحية، مثلها في ذلك مثل كل المؤسسات البشرية، في «التاريخ العام للدين»[1]، فانتهى بهذه النتيجة التمييز بين المسيحية وباقي الديانات وسقطت القداسة عن التاريخ المسيحي. لقد بان أن تاريخ عقائد المسيحية ومؤسساتها وقوانينها ونمط الورع الديني «الخاص بها» خاضعة للتطور نفسه الذي يتطور وفق قوانينه الوعي الديني والنظرة السيكولوجية لكل الأديان، بما فيها أديان العالم الوثني. وكانت نتيجة ذلك أن ما اعتُبر لمدة طويلة عقائد وحقائق انكشف تحت مطرقة النقد على أنه رموز وتمثلات. وكما هو الحال في كل ديانة فإن «التمثلات والأفكار والبناءات الفكرية (concepts) لم تعد إلا رموزا تعبر عن مضمون الشعور الديني، ولهذا السبب، فإنها خاضعة لتغير الأزمان واختلاف الأفراد»[2].

لهذا كان على أصحاب الشأن الديني أن يعوا الضرورات الجديدة الملحة لمهامهم، كان عليهم أن يجددوا رموز الدين بما يتماشى وطبيعة المعارف الخاصة بالعصر وبما يتطابق مع التحديات الإنسانية لزمنهم، وذلك بهدف استثمار الطاقة الخلاقة للبشرية والقوة الجوانية الدافعة الكامنة في عمق الإنسان. فهل كانت إنجازات العلم السابقة الذكر مهددة للدين وللعقيدة. يجيب ترولتش: لا. فالعلم يتوقف عند التصنيف، وتوحيد المتفرق، والتمييز، وإصدار الأحكام عن الواقع لكنه لا يخلق الواقع ولا يبدعه. كما أنه يرتب القيم في الواقع الروحي، ومن هنا أصبح الدين موضوعا من موضوعاته، لكن العلم لا يخلق القيم[3]. من جهة أخرى، «يشكل الدين جزءا من التجارب المعاشة بشكل أصيل من لدن الروح، بحيث لا يستطيع أي علم خلقها ولا تهديمها... ولا يمكنه إلا دراستها باعتبارها معطى

1 - *Ibid.*, p. 25.
2 - *Ibid.*, p. 25.
3 - *Ibid.*, p. 28.

من معطيات الواقع، ودراستها في أبسط صورها، وكشف علاقاتها بباقي عناصر الحياة الذهنية، وإبراز تعقيداتها وتحولاتها التاريخية، واستنتاج مكانتها الهامة في الحياة الروحية، وكذا قيمتها من خلال مختلف تشكلاتها التاريخية»[1]. ومهما كانت تبعات آثار العلم على الدين فإنه غير قادر على محو الإحساس الديني من الوجود وليس باستطاعته خلق ديانات جديدة. قد يحطم العلم الإيمان الثابت في مؤسسات ظلت في عين المؤمنين بها مؤسسات ثابتة خالدة، وجزءا من ماهية العقيدة الدينية، إلا أن هذا العلم، في هذه الحالة، لا يفعل شيئا آخر، سوى رد الاعتقاد الديني إلى أصوله الأولى والأصيلة، وهي كونه تعبيرا عن «قلق» و«محاولة غير يقينية في سلسلة الدين الطبيعي»[2].

لقد حقق العلم والتكنولوجيا الحديثين تقدما لا يترك مجالا لإنكار أهميتهما وانعكاساتهما الإيجابية على حياة الإنسان، لهذا السبب لا يجب إنكار هذا التقدم، ذلك أن أصحاب النظر القصير هم من يدخل الوجل قلوبهم وهم يرون التقدم الهائل الذي حققه العلم. إن هذا التقدم الهائل هو السبب الحقيقي في نظر ترولتش لحاجة جديدة للدين. لعل التراكم الذي تحققه العلوم يوما بعد يوم يحتاج لوضع «غايات روحية بعيدة ذات قيم مطلقة»[3]. ولن يضع القيمون على الشأن الديني هذه الغايات إلا إذا تمكنوا من حيازة معرفة شاملة بالحياة الداخلية للإنسان. وبطبيعة الحال فإن معينهم الوحيد في هذه المهمة لن يكون غير المعارف والعلوم الإنسانية. وما على القيمين على الشأن الديني إلا أن يعملوا ويجتهدوا في بناء الغايات وتجديدها، وليطمئنوا، فـ«الدين لا يموت ولا ينتهي، بل عليه اقتراح حلول جديدة للقضايا المطروحة، واتخاذ المواقف إزاء الوضعيات المستجدة والمعارف الجديدة»[4].

---

1 - *Ibid.*, p. 29.

2 - *Ibid.*, p. 29.

3 - Ibid., p. 34.

4 - Ibid., p. 35.

نعتقد أن دعوة ترولتش قد وجدت لها صدى في المشروع اللاهوتي لمفكر ألماني آخر هو رودولف بولتمان. يقول هذا الأخير: «يتميز إنسان الزمن الحديث باستعمال الأدوات التقنية التي أتاحها العلم. فحين يعتل شخص يلجأ إلى طبيب أو إلى المعرفة الطبية. الحكم نفسه يسري على الشؤون الاقتصادية والسياسية، حيث يستعمل[إنسان الزمن الحديث] نتائج العلوم النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهكذا دواليك. فلا أحد[في الزمن الراهن] ينتظر تدخلا مباشرا من قوى متعالية». =

ترولتش لا يفزعه منظر الناس وهم يرفضون كل جديد، ويدعونا إلى عدم تهويل هذا الأمر، فالديدن في كل عصور البشرية أن توجد طائفة من البشرية تُعبِّر دائما عن انزعاجها عند المنعطفات الكبرى للوعي الإنساني كلما همّ الإنسان

عُرف بولتمان بمشروع أطلق عليه إخلاء العقائد المسيحية من الأساطير (Démythologisation). لقد أدرك هذا الثيولوجي بأن المعرفة العلمية قد حلت بشكل نهائي محل التصورات الميثولوجية. لذلك آمن باستحالة إنجاز مشروع إفراغ العقيدة المسيحية من المضامين الأسطورية ما لم نأخذ بتمييز واضح، رفعته الأزمنة الحديثة إلى درجة البداهة، وهو الفصل بين صورة العالم في زمن ظهور المسيحية من جهة، وصورة العالم المؤطرة لنظرة الإنسان الحديث من جهة أخرى. ويضيف بولتمان أن الاستحالة لا تعترض إنجاز هذا المشروع فقط، فالمتلقي أيضا لا يمكنه استيعاب مشروع إخلاء العقيدة المسيحية من الأساطير ما لم يقبل بوجود اختلاف على مستوى تصورين للعالم يؤطران نظرة كل من إنسان زمن ظهور المسيحية وإنسان الزمن الحديث.

يضم بولتمان صوته إلى صوت إرنست ترولتش في رده على المهولين من استخدام مناهج العلوم الإنسانية في قراءة النصوص المقدسة وفهم الدعوة الدينية الكامنة في عمقها. ففي نظر بولتمان لا تهدد هذه المناهج والعلوم قداسة الإلـه. وفي هذا الإطار يؤكد بولتمان بأن إخلاء المضامين المسيحية من الأساطير هو في حقيقة الأمر حفر عميق لإزالة القشور التي علقت بالدعوة الدينية الكامنة في الدين المسيحي أو إنه بمثابة عملية إزالة غبار اعتلى جوهرة الدين بفعل الخلط المقصود بين العقائد الدينية والتصورات الأسطورية التي ظهر الدين ظهوره الأول في سياقها ومتزامنا معها، وهي تصورات بمثابة نظرة شمولية أسطورية شكلت صورة العالم المحيط بالنص الديني في زمن ظهوره، منحته معانيه ودلالاته، ومكنته من الانتشار بين الناس بفضل صور واستعارات وأمثولات أُخذت من معين ميثولوجي. لكن هذه التصورات لم تعد تتلاءم مع الدعوة الإلهية الكامنة في النصوص الدينية الموجهة إلى أفراد لم يعودوا يقبلون إلا بالتفسيرات العلمية القائمة على الربط بين النتائج المادية وأسبابها المادية، وترفض، بناء على ذلك، التفسيرات= السحرية القائمة على مفاهيم المعجزة والنهاية الأسطورية للعالم... كمثال على النظرة المسيحية السحرية الأسطورية حديث النص الديني عن نهاية العالم الوشيكة بفعل تعاظم تدخل الشياطين الذي سيفسد طبيعة الخلق الإلهي (العالم)، وهي نهاية من علاماتها بعث أجساد الموتى وقدوم المخلص على السحاب لينشر السلم... لا يدعي بولتمان أن عقيدة نهاية العالم لم يعد لها جمهور يصدقها، إنما ينبه إلى أن المحدَثين لن يقبلوا بها كفكرة إلا إذا تم التعبير عنها بلغة فزيائية: بفعل انفجار ذري، مثلا، أو حرب كيماوية أو بردها إلى تفسير علمي لظواهر فلكية وفيزيائية قابلة للتفسير العلمي المادي.

ها قد رأينا بأن عملية تخليص المسيحية من الأساطير لا تعني التخلص من الأفكار الدينية، بل تقتضي الحفاظ على علاقة مع الله على المستوى الوجودي. فقد لاحظ بولتمان أن التمثلات القائلة بتدخل إلهي في الأحداث السياسية والقضايا القانونية لم يعد لها محل في زمن هيمنة وسيادة التفسير العلمي للظواهر الطبيعية.

وبالنسبة لمطلب ترولتش "لاقتراح حلول جديدة للقضايا المطروحة، واتخاذ المواقف إزاء الوضعيات المستجدة والمعارف الجديدة" يؤكد بولتمان بأن مشروعه لإخلاء العقائد المسيحية من الأساطير هدفه بلوغ "كلمة الله" للوقوف على معاني الحرية الحقيقية الكامنة في الدعوة الدينية المسيحية، ومعاني الأمان والمسؤولية والتحكم الحقيقي. فالحرية في دلالتها الحديثة تقوم على الخضوع. إنها خضوع للرغبة البشرية في الهيمنة والسيطرة. وهي تجد تعبيرها الواضح في بحث الإنسان عن الأمن بفضل العلم والتكنولوجيا. ويرى بولتمان أن مبتغى الإنسان المعاصر من هذا الجري الأعمى وراء الرفاهية التكنولوجية هو في حقيقة الأمر أمن وهمي؛ لأن الإنسان يغرق في بحثه هذا أكثر فأكثر في بحر مطالب الرغبات والأهواء الدفينة. وهذا الخضوع هو منبع الصراعات والقلاقل السياسية والفوضى الاجتماعية. والحقيقة أن لا حرية خارج مسؤولية الخضوع لقانون أسمى يتجاوز الرغبات الذاتية والأهواء. لهذا يحسم بولتمان في جوابه عن الوضعية الكارثية التي وضع الإنسان المعاصر نفسه فيها قائلا: يكمن الحل في قانون متعال عن هذه الرغبات أو في قانون إلهـي. ذاك نموذج للثيولوجيا التي تقبل بتحولات العصر العلمية وتتحمل مسؤولية وضع غايات للعصر الجديد. ينظر:

-Rudolf Bultmann, *Jésus, mythologie et démythologisation*, trad. par Florence Freyss et autres, Seuil, Paris, 1968, pp. 206- 235.

بالخروج عن وصاية «السماء» وإشرافها. فقد تم هذا في القرن الثالث عشر حينما رفض بعض الثيولوجيين المسيحيين تحرُّرَ العقل الإنساني من الانقياد للجام الوحي، وانفصال الفلسفة عن خدمة الثيولوجيا. كما تم الاعتراض في القرن التاسع عشر على إخضاع النص الديني «لتجارب» العلوم التاريخية.

بعد تحليل الوضعية الابستيمولوجية والوجودية للنص الديني في خضم تحولات الثقافة الغربية، نتساءل الآن هل تعد مقاربة الجابري مسايرة لهذا النفس الذي تابعناه مع إرنست ترولتش أم أن مقاربته ظلت مقاربة تقليدية؟

المنهج النقدي التاريخي في كتاب الجابري

منذ المقدمة يجيبنا الجابري عن السؤال السالف، فيقول: «سنحاول الخروج من شرنقة السؤال القديم لنعيد طرحه داخل شرنقتنا» (23). ثم يضيف حاملا وعيا تاريخيا: «علما بأن شرنقتنا ليست سوى واحدة من حلقات تاريخنا الثقافي ولحظة من لحظات تطور وعينا» (23). ولا يكتفي الجابري بإبراز انتماء مقاربته إلى زمن معاصر مغاير لزمن السابقين الذين درسوا الموضوع نفسه، بل وجدناه يميز مقاربته الخاصة على صعيد المعجم والمفهوم، حيث اختار لموضوع دراسته مفهوم «الظاهرة القرآنية» بالنظر إلى تداول هذا الموضوع في العلوم المعاصرة سواء كانت علوما طبيعية أو اجتماعية. ثم ميز داخل الظاهرة القرآنية أبعادا ثلاثة: بُعد مقدس وهو اندراج الدعوة المحمدية في سلسلة الرسالات السماوية. وبعد سيكولوجي تمثل في «معاناة النبي لتجربة تلقي الوحي». وبعد اجتماعي تجسد في التأثير والتأثر الذين طبعا تجربة النبوة المحمدية مع محيطها باعتبارها دعوة فرضت على صاحبها الاحتكاك المباشر بثقافة المجتمع المحيط (24). وغني عن البيان أن هذه الأبعاد تفرض قراءة الظاهرة القرآنية من زوايا متعددة، وباعتماد مناهج محددة نشأت في الزمن الحديث وسبق تطبيقها في تجارب شبيهة بتجربة نبي الإسلام.

ولنا في نص الجابري مؤشرات عديدة تجعلنا نجزم الحكم في ما انتهينا إليه هاهنا، دون أن يعني ذلك أن إيمان المسلمين وعقيدتهم ستتأثر بتطبيق مناهج

العلوم النقدية والتاريخية. فمثلا يشير الجابري إلى أن مراجعه لا تقتصر على كتب المسلمين في الموضوع، فهو لا يستثني «أي مصدر، عربيا كان أو غير عربي، إسلاميا كان أو غير إسلامي» (25). كما أنه يصرح بأنه سيأخذ ما جاء في الروايات لكنه لا يلغي مبدأ الشك، مؤكدا أن «البشر غير معصومين»(25)، ومتشبثا بمبدأ «التعامل النقدي مع المصادر»(26)، وبموقف الحياد «الموضوعي من الوقائع» (26). في حقيقة الأمر، يكاد المرء لا يجد فارقا بين أقوال الجابري وما قاله سبينوزا وهو يهم بقراءة الكتاب المقدس، فقد جاء في **رسالة** هذا الأخير وبنَفَسٍ ديكارتي: «عقدتُ العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس بلا ادعاء وبحرية ذهنية كاملة، وألا أثبت شيئا من تعاليمه أو أقبله ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه. وعلى أساس هذه القاعدة الحذرة وضعت لنفسي منهجا لتفسير الكتب المقدسة»[1].

صحيح أن الجابري لا يشك في مضامين كتاب المسلمين المقدس. وصحيح كذلك أنه لا يشكك في اعتباره في كليته وحيا إلهيا، وهذا ما بيناه أعلاه، لكن قراءته للقرآن لم تتوقف عند القرآن كنص، بل تعدَّته إلى قراءته من خلال أفهام المسلمين لكتابهم المقدس، ذلك أن هذا الكتاب يستحيل فصله عن فهم المؤمنين له. ورغم أن الجابري أخرج القرآن من التراث[2]، إلا أنه أدمجه فيما سماه «الظاهرة القرآنية»، بحيث قصد بالظاهرة القرآنية: «ليس فقط «القرآن» كما تحدث عن نفسه، بل ندرج فيها، أيضا، مختلف الموضوعات التي تطرق إليها المسلمون، وأنواع الفهم والتصورات «العالمة» التي شيدوها لأنفسهم قصد الاقتراب من مضامينه ومقاصده» (23). هكذا أصبح القرآن الذي اتخذه الجابري موضوعا لدراسته «ظاهرة ثقافية» ذاب داخلها النص الإلهي ومعه أنواع الفهم والتصورات والموضوعات ذات الصلة التي تطرق لها المسلمون، أي أن الجابري لم ينظر في النص القرآني بحصر المعنى، بل في **تَلقِّي المسلمين للقرآن**.

من ناحية أخرى لاحظنا أن المقاربة التاريخية غير خافية في كتاب الجابري. فقد وجدناه يتحدث عن مناخ ثقافي عام ساد قبل بعث الرسول الكريم وتميز

---

1 - سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي، ط. الثالثة، مكتبة الأنجلو-المصرية، القاهرة، ص.117.

2 - «لقد أكدنا مرارا أننا لا نعتبر القرآن جزءا من التراث». الجابري، **المدخل**، ص. 26.

بانتظار «الدين الجديد» (50)، وانتشار أنبياء وسمهم الرسول فيما بعد بأنهم «أنبياء أضاعهم أقوامهم» (52) قد سارت نصوصهم بين الناس وهي نصوص تقول بالإله الواحد «ليس بمولود ولا والد» (56). وقد ساد هذا المناخ الثقافي في رقعة جغرافية واسعة امتدت من الدولة الساسانية إلى دولة الأقباط في مصر، ومن الدولة البيزنطية إلى الحبشة. كما استنتج الجابري وجود هذا المناخ القائم على توحيد الإله من الرسائل التي وجهها النبي الكريم إلى كسرى والمقوقس وهرقل والنجاشي. كل هذه المعطيات قال عنها الجابري في تصريح واضح يكشف تصوره الجلي عن المنهجي وعن نتائج تطبيق المنهج: «جمع شتات حقائق تاريخية على درجة كبيرة من الأهمية نعتبرها ضرورية في أي فهم للقرآن، وبالتالي للإسلام» (72).

المقاربة النقدية التاريخية والهيرمينوطيقا للرد على المستشرقين والتقليدانيين

1 - في الهدف وراء إعادة ترتيب سور القرآن

من المعلوم أن الاهتمام بترتيب سور القرآن قد غدا بعد نكسة الفكر التنويري ونكوص الإصلاحية الإسلامية عملا مشبوها، خصوصا إذا لم يفصح المقدِم عليه عن أهدافٍ عملية شرعية لعمله، وإلا دَخل في نظر القيمين على الشأن الديني في خانة الفضول المعرفي المشكوك في أمره والمرفوض في الثقافات الدينية الكتابية[1]. لذلك وجدنا الجابري يجتهد في سبيل إيجاد المسوغ الفقهي للنظر في ترتيب القرآن، وإن كان اهتمام الجابري بترتيب السور لا يدخل في إطار الاشتغال الفقهي، حيث يقول: «إذا كان المرء لا يحتاج إلى المعرفة بترتيب النزول في مجال العقيدة(...) فإن المعرفة بترتيب النزول أمر ضروري عند معظم الفقهاء، خصوصا من يعتمد مبدأ «الناسخ والمنسوخ»، الأمر الذي لابد فيه من معرفة السابق من الآيات والسور واللاحق منها. وهذا جانب لا يمكن استنباطه بالعقل وإنما الاعتماد فيه على المرويات» (244). ولما كان كتاب الجابري ليس كتابا في التشريع، فقد كان صاحبه ملزما بتبرير محاولته لإعادة ترتيب سور القرآن. ويشعر القارئ بالذات بأن الجابري يبذل في هذا الموضوع مجهودا نفسيا وفكريا كبيرا

---

1 - ينظر:

Hans Blumenberg, « Procès de curiosité », in *La légitimité des Temps modernes*, trad. par Marc Sagnol et autres, Paris, Gallimard, 1999.

من أجل الدفاع عن محاولته لتجديد النظر في موضوع قديم وَضعت فيه الذهنية التقليدية الرواسي الثابتة. إنه لا يخفى أن هذا المجهود المضني الذي خاضه الجابري سببه استحكام العقل التقليدي في أمور التأويل، وهو السياق الثقافي الذي أشرنا إليه سابقا مع عزيز العظمة، وأشرنا إليه مع ترولتش برهاب اللاهوتيين. وإذا علمنا بأن الجابري مقبل على إعادة ترتيب الآيات بالاعتماد على قصص القرآن، وتذكرنا بأن النظر في قصص القرآن عمل سبقه إليه آخرون، لاقوا بسببه من المؤسسة الدينية غضبا وملاحقة[1]، أدركنا ثقل معاناة الجابري[2]. آنذاك فقط تُساعدنا هذه الاعتبارات في فهم كمّ «اللف والدوران» الفكري(243-245) الذي أبدعه الجابري لتبرير عمله.

ويلمس المرء بشكل واضح بأن الجابري يعمل برغبة ملحة في استعادة المبادرة لصالح المشروع الإصلاحي النهضوي، أي أن محاولته تحمل آثار النكسة الفكرية في أواسط القرن العشرين. لقد أراد الجابري أن يثبت بأن قراءة القرآن وتدبر معانيه لا يقتصران على فئة محددة تشغل حيز الآلهة على الأرض، وتعرف وحدها دلالات وأسرار النص الديني، وتجيد وحدها «تأويلها وفك رموزها»(429). فالقرآن عكس الأناجيل، لا يحتوي أسرارا، وبالتالي فإن الرغبة في ممارسة الوصاية في هذا الشأن لا تمت للدعوة المحمدية بصلة وتقع خارجها تماما، ومصدرها الحقيقي هو تأثيرات حضارية سابقة على الإسلام ونمت على جوانب نطاقه الحضاري.

يكشف الجابري أن غرضه من إعادة ترتيب السور بحسب النزول هو «بناء تصور «منطقي» عن المسار التكويني للنص القرآني» (422) يكون أقرب للواقع التاريخ. ولما كان مشروع الجابري إعادة رسم العلاقة بين السيرة النبوية ونظام القرآن، فقد صرّح علنا أن «الترتيب المعتمد حاليا (...) لا يكفي» (422). لهذا السبب (=بناء تصور منطقي عن المسار التكويني للقرآن)، فإن الغاية تبرر إعادة النظر في المرويات حول ترتيب القرآن، ذلك أن «الاعتماد على المرويات وحدها لا يكفي

1 - «أما محمد أحمد خلف، فقد تعرض لغضب المؤسسة الأزهرية وملاحقتها لأنه سار على منوال التفسير الإصلاحي للقرآن ودرس دراسة متأنية الأساليب القصصية في القرآن(...) فلم تكن قصص الأنبياء تاريخا نبويا، بل قصصا وأساطير وضعت لأغراض اجتماعية وأخلاقية». عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، سبق ذكره، ص. 241.

2 - رغم أن الجابري وضع مسافة بين دراسته والجدل الذي دار حول موضوع قصص القرآن في وقت محمد أحمد خلف الله. ينظر الجابري، المدخل، الهامش: 4، ص. 259.

في الوفاء بغرضنا» (422). فهل قدم الجابري وسط هذا «اللف والدوران» الغرض الداعي وراء بنائه المنطقي عن المسار التكويني لنص القرآن؟ إن البناء المنطقي وحده، في نظرنا، يُعدُّ دون حاجة إلى كثير تأويل، فضولا معرفيا يخفي غايات وأهدافًا[1].

2 - في الحاجة إلى ترتيب القرآن

اتبع الجابري في مسألة إعادة ترتيب سور القرآن منهجية سيأتي تفصيلها، بينما كان غرضه من ذلك استعادةَ «حيوية تاريخية» (428) كامنة في النص القرآني، وكذا تحريرَ «حدث الوحي» المحمدي وإنقاذه من «التأويلات الإيديولوجية (...) التي ابتعدت عن «العقل القرآني»» (427). والجابري لا ينطلق، في ذلك، من تعريف «جاهز» للقرآن... بل يقترح طريقا مغايرا، وذلك من خلال «محاولة فهم المراحل التي قطعها (القرآن) منذ بداية نزوله حتى أصبح كما هو الآن في المصحف» (20). أي أن الجابري حاول «رصد عملية النمو الداخلي» للقرآن ومتابعة «مسيرته نحو اكتمال وجوده بين الناس، كنص نهائي مصون عن الزيادة والنقصان» (20).

يؤكد الجابري أن آيات القرآن وسوره وحدات مستقلة وليس هيكلا مبنيا بشكل منطقي. إنه «نص حي متموج مع تموج وقائع السيرة النبوية»(244). لذلك كان غرض الجابري المعلن هو «بناء تصور منطقي عن المسار التكويني للنص القرآني. ويوضح قصده بالمنطق في هذا السياق قائلا: «لا منطق العقل المجرد، بل اتساق الأجزاء بعضها مع بعض في إطار الكل الذي تنتمي إليه»(الهامش 20. ص. 244). يريد الجابري للرسم الذي يقترحه أن يكون «أقرب إلى الواقع التاريخي»، ويضيف موضحا «أعني وقائع السيرة النبوية» (244). ترى ما هي معايير الجابري من أجل إنجاز مشروعه؟ يجيب: «المطابقة بين مسارين: مسار السيرة النبوية

1 - ما يرجح تحليلنا هو أن الجابري قدم مساهمته على أنها «اجتهاد مبني على الظن والترجيح» (ص. 245) «إذا لم تتعارض مع الأصول» فإنها «تصرف مقبول ومعقول» (ص. 245). فهل مجرد اقتراح ترتيب «معقول ومقبول» يُعد هدفا كافيا ليصبح الاجتهاد مشروعا؟ إننا لا نمنع بسؤالنا هذا عن الجابري حرية التأمل والتصرف الفكري، إنما نسائله من داخل البنية الفكرية التي أراد الانطلاق منها وحيازة مباركتها. نثبت هذا لنقول إن الدائرة مغلقة داخل الذهنية التقليدية، فكل عمل لا يجد سندا تطبيقيا عمليا وفق الشريعة فهو يدخل لا محالة في زمرة الفضول المعرفي الشيطاني.

والمسـار التكوينـي للقـرآن» (245).

فهـل هـذا المنظـور إبـداع جابـري أم أننـا نسـمع فيـه رجـع صـدى لمناهـج إنسـانية؟ كان الفيلسـوف الألمـاني دلتـاي (Dilthey) قـد وجـد في الـذوات الفرديـة أو الوحـدات السـيكو-فيزيائية مصـدرا لا محيـد عنـه لبنـاء كل معرفـة تجريبيـة بالواقـع الاجتماعـي والتاريخـي، فخـارج الـذوات لا وجـود للواقـع الروحـي الـذي يشـكل موضـوع خبرتنـا المعرفيـة في مجـال علـوم الـروح. وفي نفـس الآن، فـإن علـم النفـس الـذي يتخـذ موضوعـا لـه هـذه الوحـدات السـيكو-فيزيائية لا يمكـن أن يمتلـك كليـة الواقـع الـذي تتخـذه علـوم الـروح موضوعـا لهـا، لهـذا فـإن علـم النفـس لا يمكـن أن يـدرس إلا جوانـب خاصـة مـن الموضـوع[1]. ولمـا كانـت هـذه الوحـدات لا تقبـل فصلهـا عـن واقعهـا السوسـيو- تاريخـي إلا عـلى سـبيل التجريـد، لأنـه يسـتحيل بلـورة معرفتنـا بواقعهـا، المندمجـةِ فيـه، مـا لم نحافـظ عـلى علاقاتهـا بـه أثنـاء المقاربـة والدراسـة والفهـم، لذلـك نعتقـد في دراسـتنا هـذه أن الجابـري تمكـن مـن إيجـاد الحـل لهـذه المعضلـة التـي أبـان عنهـا دلتـاي وكشـفها. فقـد أوجـد لهـا المفكـر الألمـاني حـلا في إطـار هيرمينوطيقـاه[2]، كذلـك أوجـد لهـا الجابـري حـلا في إطـار موضـوع كتابـه. فالسـيرة النبويـة تقـدم الوصـف الخارجـي الأنثروبولوجـي للبيئـة التـي أثـرت بشـكل كبـير في وجـدان وعواطـف النبـي، بينـما تعكـس قصـص القـرآن المأسـاة التـي عاشـها النبـي منظـورا إليهـا (المأسـاة) مـن

1 - Dilthey, « Sciences de l'esprit : un tout autonome à côté des sciences de la nature », in *Introduction aux sciences de l'esprit*, trad. Sylvie Mesure, Cerf, Paris, 1992, p. 187.

2 - ولمـا كانـت منتوجـات العلـوم الخاصـة والجزئيـة في عـالم الـروح أجـزاء مـن «العمليـة التحليليـة الشـمولية» للواقـع الاجتماعـي والتاريخـي، فـإن السـيكولوجيا لن تسـتأثر بـكل العملية البنائية في إعادة رسـم صورة عـصر تاريخي أو صورة الإنسـان عمومـا. هـذا الموقـف مـن وضعيـة الفـرد في نسيج الواقـع الاجتماعـي والتاريخـي، ومـن مكانة علـم النفس في البنـاء العلمـي الخـاص بعلـوم الـروح، فـرض عـلى دلتاي الـرد على مواقـف أخرى تدعي أسـبقية الفـرد والإنسـان مقارنة بالثقافـة والمجتمـع، بحيـث اعتـبر هـذا الادعـاء نتيجـة خيـال أدبي. وفي حقيقة الأمر، فـإن نقد دلتاي يسير في اتجاهين: لا ينفـي إمكانيـة بنـاء معرفـة بالواقـع الاجتماعـي والتاريخي تأسيسـا على معرفـة السـيكولوجيا، وفي هذا النقـد توجيه إلى ضرورة الاعتـماد عـلى العنـصر السـيكو-فيزيائي أو الفـرد في كل معرفـة تريـد أن تكـون موضوعيـة في مجـال علـوم الروح، لأن الفـرد هـو الأسـاس الموضوعـي لهـذه العلـوم. وفي نفس الآن، يثـير انتباه العاملـين بمجال السـيكولوجيا إلى أن موضوع دراسـتهم غـير منفصـل عـن واقع أعـم هو المجتمـع والتاريـخ في كل تمظهراتهما، باعتبارهـما إبداعا للفـرد البشري في آخر المطـاف يؤثـر فيهـما ويؤثـران عليـه وفق علاقـة جدلية لا نهاية لهـا. لهذا يطالب دلتاي من المشـتغلين بهـذا العلم العمل وفـق منظـور شـامل قوامـه «معرفة تحليلية للخصائص العامة للكائن الإنسـاني»(ص. 189). وبهذه المقاربـة يكون دلتاي قـد حسـم النقـاش بـين الداعـين إلى عـدم الاعـتراف بالسـيكولوجيا في بنـاء المعرفـة بالمجتمـع، وبـين القائلـين بتبعية علم الاجتـماع لعلـم النفـس عـلى صعيد إنتـاج الحقيقة في مجـال الإنسـان. ينظـر: Dilthey, *ibid.*, p. 189

زاوية سيكولوجية، وقد تمكن محمد النبي بعون ومدد من الوحي من إضفاء صفة الموضوعية على هذه المعاناة السيكولوجية، من خلال وضع المعاناة في إطار تاريخ الأنبياء المقدس ومن ثم كان التطابق بين معاناة الرسول مع قومه ومعاناة الأنبياء والرسل السابقين مع أقوامهم ومحيطهم. فقد اعتبر الجابري «القصص القرآني (...) نافذة واسعة تمكننا من الإطلالة على جانب مهم من محيط الدعوة المحمدية» (257)، كما كان في الآن نفسه بمثابة «خطاب الأنبياء السابقين إلى أقوامهم (...) [الذي] يعبر عن حال النبي محمد» (292).

لا تكتفي تأويلية الجابري بمقاربة بنيوية للنص، فمعنى النص لا يكتمل إلا بالانفتاح على خارج النص. لا يعني خارج النص هنا فقط الواقع الاجتماعي والثقافي والتاريخي الذي يخاطبه القرآن عند عملية القص، بل الخارج هو كذلك القصة المستمدة من التراث المقدس وتراث العرب. ويضيف الجابري أن القرآن لا يحكي قصص الأنبياء لترسيخها في ذاكرة شعب لغاية تمجيد تاريخ وطني (كما هو الأمر في توراة بني إسرائيل)، كما أنه ليس كتاب ذكريات ومشاهدات (الأناجيل)، إنه «كتاب دعوة يستعمل القص لأهداف الدعوة» (260). لهذا السبب تتبع الجابري القص القرآني بحسب ترتيب النزول، ذلك أن القص القرآني تطور بـ«تطور الدعوة المحمدية» (261). وهذا ما مكن الجابري من اكتشاف بعد آخر في القص القرآني عدا إمكانياته في إعادة بعث الحياة في الدعوة المحمدية، وهو بعده البياني. فالقصة الواحدة توظف في كل مرة بحسب السياق لنصرة الدعوة في نقطة محددة، ثم يعاد توظيفها في سياق آخر دفاعا عن قضية مغايرة. وبذلك تمكن الجابري من رفع تهم «التكرار» و«الملل» عن قصص القرآن.

تلقي القصص القرآني

لاحظ الجابري أن القرآن لا يحكي «التاريخ المقدس» (عبارة يطلقها الجابري على تاريخ الأنبياء والرسل السابقين) في مسار خطي يسير من أقدم الأنبياء إلى الأقرب من بعث النبي محمد، بل يستحضر تجاربهم متفرقة أو مجتمعة وفق حاجات خاصة بالخطاب القرآني في علاقته بمحيطه المباشر ومجريات الأحداث فيه، بحيث «يعرض (القرآن) في كل مرة ما يناسب الدعوة المحمدية» (257). لذلك فإن القصص القرآني

يساعد في إعادة بناء تكوين القرآن، بناء على ضابط هو السيرة النبوية (419).

كيف يحضر القص القرآني؟ لقد كانت القصص بمثابة «وسيلة وسلاح للدعوة المحمدية في مواجهة خصومها» (16). بناء على ذلك تمكن الجابري من وضع تصنيف للقصص القرآني متساوق مع أحداث ووقائع عاشها النبي وعانى فيها ومنها. وعموما فقد كان التصنيف متناسقا مع ترتيب النزول وتحولات حياة النبي وهو ينشر الدعوة في محيطه. هناك ثلاثة أصناف من استحضار القصص:

ـ صنف يتوخى توجيه الاهتمام إلى المصير الذي آلت إليه الأقوام التي كذبت رسلها، والمخاطب فيه -المعلن عنه تارة والضمني تارة أخرى- هم خصوم الدعوة المحمدية من قريش. والمقصد الأساسي من هذا الصنف هو تخويف هؤلاء وتحذيرهم من أن يلاقوا نفس المصير الذي لقيه أولئك. ومعظم هذا الصنف يعرض لقصص "أصحاب القرى" مع أنبيائهم، وهم في الأعم الأغلب أنبياء لم يردوا لا في التوراة ولا في الإنجيل، بل هم أنبياء قرى ينسب أهلها إلى العرب القدماء. فأنبياء أصحاب القرى هم أسبق زمنيا من أنبياء بني إسرائيل، وقصصهم تأتي مباشرة بعد آدم ونوح حسب الترتيب الزمني القرآني.

ـ صنف يهتم بالثناء على الأنبياء والتنويه بهم وإبراز ما خص الله به كلا منهم من آيات مبينة، يعجز مطلق الناس عن الإتيان بمثلها. والهدف إثبات صدق نبوتهم ورسالاتهم. ومعظم ذلك ورد في أنبياء بني إسرائيل.

ـ أما الصنف الثالث فتختص به المرحلة المدنية، ويتميز بالجدل مع اليهود والنصارى حول تصورهم لله، واتهامهم بالتنكر للنعم التي أنعم بها الله عليهم، والتفضيل الذي خصهم به زمن كفاح أنبيائهم (261).

يخص التصنيف السابق تمييز القصص بحسب الأغراض. أما تسلسل القصص بحسب ترتيب النزول، فإنه يفرض التمييز بين ثلاثة مراحل من تطور الدعوة المحمدية في مكة، مع العلم بأن كل قصص القرآن المكي عبرة، يدعو من خلالها القرآن إلى «التوحيد ونبذ الشرك وتخويف المشركين بما جرى لأمثالهم في الماضي وما سيكون عليه مصيرهم يوم القيامة» (343):

- المرحلة الأولى من سورة **الفجر** إلى سورة **القمر** (في الفجر مثلا ذكر لعاد وثمود وفرعون دون تدقيق في الأحداث والوقائع، مجرد إعلان برنامج[1]. يقول الجابري: «لا يتعلق الأمر هنا بحكاية قصص هؤلاء وإنما فقط بالتذكير بمصيرهم الذي كانت تعرفه قريش» (264). ويؤكد الجابري قوله بما أشار إليه القرطبي: «كان أمر عاد وثمود عندهم (قريش) مشهورا (...) وأمر فرعون كانوا يسمعونه من جيرانهم من أهل الكتاب» (264). ويضيف الجابري: «لم يكن الغرض هو القص بالمعنى المعروف، بل كان الهدف تثبيت النبي وصحبه في مواقفهم، وتقوية عزيمتهم بتذكيرهم بما حصل للأنبياء السابقين وما عانوه مع أقوامهم فصبروا حتى كان النصر حليفهم، وفي ذلك تخويف لخصوم الدعوة المحمدية وحملهم على التفكير في المصير الذي ينتظرهم» (270). لقد قام القرآن بـ«توظيف قصص الأنبياء في تحذير قريش من المصير المرعب الذي ينتظرهم إذا هم تمادوا في كفرهم وشركهم، ثم تثبيت فؤاد النبي وتقوية معنويات أصحابه، بتأكيد أن جميع الرسل قد تعرضوا للتكذيب من طرف أقوامهم ولكنهم صبروا فجاءهم نصر ربهم» (292).

- المرحلة الثانية من سورة "**ص**" إلى سورة **العنكبوت** (تضم هذه المرحلة سورا من الصنفين الأول والثاني. الصنف الأول: مصير الأقوام الذين كذبوا بأنبياء الله من "أهل القرى". والصنف الثاني: الثناء على أنبياء الله من بني إسرائيل.). في سور المرحلة الثانية، يقول الجابري: «نلاحظ بوضوح كيف أن جدل الأنبياء السابقين مع أقوامهم المكذبين يلبس لباس جدل النبي محمد (ص) مع خصومه من قريش. أما أحداث هذه القصة أو تلك فهي توزع وتصاغ بالصورة التي تناسب الظرف[2]

1 - «أهمية هذه الإشارات الأولى (في سورتي **الفجر والنجم** وعموم سور المرحلة الأولى) لا تخفى، فهي تحدد الإطار الذي سيتحرك فيه القص القرآني». **المدخل**، ص. 265.

2 - ينظر الجابري، **المدخل**، ص. 278. وفيها ربط بين حدث تحكيم قريش لعم الرسول ورد النبي على إغراءاتهم من جهة، وقصص داوود وسليمان وإبليس من جهة ثانية، حيث مثل داوود وسليمان الإغراء الذي مارسه قريش على محمد، ومثل إبليس غرور قريش في استكبارهم أن يصطفي الله محمدا دونهم.

قصة إبراهيم عليه السلام ترد في سورة **مريم** (279) للإشارة إلى قطيعته مع أبيه بعدما استنكر عبادة الأصنام فاعتزل ووهبه الله إسحاق ابنا ويعقوب حفيدا. سورة **الصافات** (282) تحمل جديدا حول إبراهيم وهو التنويه بطاعة أمر ذبح ابنه... وكذلك الأمر بالنسبة لنبي الله لوط، حيث تثار قصته لتحذير قريش من مآل من يستمر في غيه رغم تنبيه الله وتحذيره. ومرة تثار قصته لتثبيت قلب النبي محمد وأصحابه ورفع معنوياتهم.

الشيء نفسه يلاحظه الجابري بالنسبة لقصة إبليس. ففي سورة **البقرة** (مدنية وهو المشهور) يعاقب إبليس لأنه اعترض على جعل الله في الأرض خليفة («أتجعل فيها من يفسد فيها ويَسفك الدماء»(البقرة، 30))، والسياق هو =

الـذي تجتـازه الدعـوة المحمديـة» (270)، بحيـث يصـب «خطـاب الرسـل السـابقين إلى أقوامهـم في صيغـة تحـاكي وتعـزز الخطـاب الـذي يوجهـه محمـد (ص) إلى قومـه، فـكأن خطـاب الأنبيـاء السـابقين إلى أقوامهـم إنمـا يعـبر عـن حـال النبـي محمـد مـع قومـه قريـش» (292).

ـ المرحلـة الثالثـة: تمتـد مـن السـنة الأولى للهجـرة إلى وفـاة النبـي (الصنـف الثالث: تذكـير اليهـود والنصـارى بجحودهـم لنعـم اللـه وانحرافهـم عـن ديـن إبراهيـم). ويلاحظ الجابـري أن تغـير الخصـوم غـيّر القصَـص وموضوعاتـه. فلـما أصبـح الخصـوم في المدينـة هـم اليهـود والمنافقـون تغـير الأنبيـاء الذيـن تُذكـر قصصهـم. تـوارى أنبيـاء العـرب لصالح أنبيـاء **الكتـب**: مـوسى وعيـسى، وكذلـك إبراهيـم... وتراجعـت موضوعـات الـشرك وعبـادة الأصنـام لصالـح تذكـير اليهـود بنكبتهـم ونكثهـم لعهودهـم مـع اللـه بعدمـا نجّاهـم. وتـأتي هـذه التذكـرة بعدمـا خرقـوا بنـود ميثاقهـم مـع محمـد في المدينـة. والمقصـود "صحيفـة النبـي" التـي كانـت بمثابـة دسـتور، أو عقـد اجتماعـي، سـلمي وحـربي، بـين الرسـول والفئـات المتسـاكنة في يـثرب (389). بعدهـا هجـر اليهـود مـن المدينـة «فانصرف القـرآن إلى محاجّـة النصـارى خصوصـا في مسـألة التثليـث» (390).

لقـد آخـذ الكثـير عـلى الجابـري اعتـماده هـذه المنهجيـة، لأنهـا تسـاهم في هـز الصـورة التـي لـدى العامـة مـن المسـلمين عـن كتابهـم المقـدس (القـرآن)، ولأنهـا آليـة تثـير معهـا قضايـا أخـرى مرتبطـة بمسـائل منهـا جمـع القـرآن واختـلاف القـراء حـول عـدد آيـات بعـض السـور. لكـن هـؤلاء يتناسـون أمـرا ويهملـون آخـر: أمـا الأمـر الـذي يتناسـونه فهـو أن هـذه القضايـا أثـيرت في تراثنـا ولا داعـي لممارسـة الرقابـة عـلى العقـول في هـذه المسـألة. أمـا الأمـر الـذي أهملـوه فهـو أن اسـتخدام نظريـة التلقـي المعـاصرة في فهـم اسـتعمال القصـص وفـق سـياقات محـددة وباعتـماد آليـة سـؤال/ جـواب الأساسـية في هـذه النظريـة تجعـل مسـألة البحـث في مـدى تطابـق القصـص القـرآني مـع وروده في التـوراة والإنجيـل ونصـوص قديمـة أخـرى عمـلا زائـدا ولا جـدوى منـه، وهـو العمـل الـذي انـبرى لـه المسـتشرقون وسـار وراءهـم في ذلـك الكثـير مـن الباحثـين المحليـين. إننـا

تكاثـر المنافقـين حـول الرسـول، فالآيـة تقـف عنـد طبيعة الإنسـان الفاسـدة. بينما اعـترض إبليـس في القرآن المـكي بدافع ذاتي وهـو اعتقـاده بأنـه أفضـل مـن آدم(«قال أنا خير منـه خلقتني من نار وخلقته من طين» (سـورة **ص**، 76)، والسـياق هـو احتقـار مـلأِ قريـش أتباعَ محمـد لأنهم كانـوا من الفقـراء والعبيد.

لا ننتقص من مجهود هؤلاء، لكننا ننبه المعترضين على عمل الجابري إلى أن هذا الأخير يبين أن إبراز عدم تطابق القصص القرآني مع "أصول مفترضة" هي ملاحظة لا معنى لها ولا تمس أصالة القرآن وألوهيته في شيء. فالعبرة في القرآن الكريم بسياق القص وبالمتلقي الذي يتوجه إليه. إن «التفاصيل التاريخية لا تهم القصص القرآني[1] بقدر ما يهمه حمل القارئ أو المستمع على استخلاص العبرة التي تخدم حاضر الدعوة المحمدية ومستقبل أمتها» (259). لكل هذا، يعتبر الجابري القرآن ليس كتاب تاريخ بالمعنى المعاصر، إنه كتاب دعوة دينية[2]. إنه يوظف التاريخ والوقائع التاريخية لأهداف خاصة ومباشرة وذات صلة بالواقع التاريخي الذي يتحرك فيه، وبالتالي لا معنى لتحري "الأصول" ومدى تطابق القرآن معها، فذاك عمل وإن كان مهما من ناحية التاريخ، فهو لا يستوعب المحرك الداخلي للقصص القرآني.

هذا بالإضافة إلى أن الجابري قد تمكن بمنهجيته هاته من رفع تهم التكرار[3] والملل[4] التي كانت نقطة سوداء في النقد الاستشراقي. ورغم هذه الملاحظات، فقد ترك نولدكه (صاحب هذه التهم) باب تأويل سبب شعور قارئ القرآن المعاصر مفتوحا حين قال: «علينا أن ننتبه (...) إلى أن القرآن لم يُعدّ لقراء بل لسامعين، وأنّ كثيرا مما يبدو لنا مملا (...) لابد من أنه ترك انطباعا مختلفا لدى معاصري محمد»[5].

إن وجود مثل هذه الإشارات في نص نولدكه، تدفعنا إلى التساؤل عن نوع العلاقة التي نشأت بين نص الجابري ونص نولدكه. فبعدما بينا أهمية تطبيق "نظرية التلقي"

---

1 - كان أورباخ (Auerbach) قد بيّن، أثناء مقارنته بين قصة إبراهيم في الكتاب المقدس وعودة أوليس إلى أهله في أوديسيا هوميروس، أن الحكاية في قصص الأنبياء داخل تقليد الكتب المقدسة ليست غايتها مطابقة الواقع أو محاكاته.

ينظر:

Erich Auerbach, « La cicatrice d'Ulysse », in *Mimésis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. Cornélius Heim, Gallimard, Paris, 1968, pp. 11 – 34.

2 - «هدفنا تتبع تطور هذا القص مع تطور الدعوة المحمدية من جهة، والتعرف، من جهة أخرى على الكيفية التي وظف بها القرآن هذا القص كنوع من أنواع البيان لنصرة هذه الدعوة». الجابري، **المدخل**، ص. 261.

3 - ينظر نولدكه. «التكرار الدائم» (ص. 105) و«التكرار الذي لا نهاية له» (ص. 128).

- تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، ترجمة جورج تامر، منشورات الجمل، كلونيا/بغداد، 2008.

4 - ينظر نولدكه، المرجع نفسه. «الملل» (ص. 105)، ثم «القصص التي لا تأتي إلا بالقليل من التنوع، يجعل الآيات والسور مملة في كثير من الأحيان» (ص. 128).

5 - المرجع نفسه، ص. 106.

الخاصة بالجابري في فهم سبب إيراد قصص الأنبياء نتساءل: هل منهجية الجابري أصيلة؟ وما سبب سكوته عن المراجع الغربية التي تقاسم معها المقاربة؟ وهل رد السور المكية إلى ثلاث مراحل عمل من إبداع الجابري؟ من المعلوم أنه تقسيم معتمد منذ زمن طويل لدى المستشرقين[1]، واشتهر على يد المستشرق الألماني تيودور نولدكه، باعتماده معايير غير تلك التي اعتمد عليها الجابري، غير أن هذا الأخير استخدم نفس التقسيم لأهداف بحثه الخاصة، وهنا يكمن تميزه. فما هي الأدوات المنهجية المعتمدة من لدن نولدكه لترتيب الآيات والسور القرآنية؟

يقول مترجم كتاب نولدكه في تقديمه: «يخضع تيودور نولدكه في كتاب **تاريخ القرآن** الآيات والسور لتمحيص لغوي دقيق يستخرج منه (...) ترتيبا زمنيا للسور، يختلف عن ترتيب نزولها من وجهة نظر التراث الإسلامي. إضافة إلى الفيلولوجيا يعتمد على الأحداث التاريخية التي تشير إليها بعض السور والآيات (مثل ما يروى من أن المسلمين قرأوا الجزء الأول من سورة مريم على نجاشي الحبشة، ما يدل أنها سورة مكية)، ويربط بعضها ببعض بهدف تشكيل قاعدة تاريخية، جديرة بالثقة، يمكن الاعتماد عليها في إعادة ترتيب زمنيّ للسور والآيات، يؤدي بدوره إلى فهمها بشكل أفضل»[2]. إذن، لقد استخدم نولدكه وسائل فيلولوجية لم يستخدمها الجابري، بحيث اعتمد هذا الأخير، كما بيّنا، على السيرة النبوية وحدها، ومن خلال أحداثها ووقائعها قام بترتيب سور القرآن، بينما استثمر نولدكه ترسانة واسعة من الأدوات والوسائل التي وفرتها العلوم الإنسانية في زمانه (علم نفس وفيلولوجيا وتاريخ وتاريخ أديان وتفسير...)[3]. أما بالنسبة لترتيب سور القرآن، فنولدكه تبنى التقسيم المعهود (مكي ومدني)، لكنه وزع السور المكية إلى فترات ثلاث معتمدا على صفات أسلوبية ومضمونية:

---

1 - المرجع نفسه، ص. 66 - 68.

2 - جورج تامر، مقدمة **تاريخ القرآن**، المرجع نفسه، XI.

3 - نورد هنا بعض الأمثلة لإثبات العمل الجبار الذي قام به هذا العلامة الألماني:

- هناك حروف الفاصلة خاصة بالآيات المكية. (**تاريخ القرآن**، ص. 36 - 37)

- انقطاع سيل الفاصلة الواحدة في السورة أمر ملحوظ في السور ذات الغاية التشريعية (السور المكية).

- وجود الأقسام في السور المكية، ومرة واحدة في المدنية (في التغابن، 64 ، 7). موضوعاتها: الله والحيوانات والطيور، والليل والنهار، والشمس والقمر والنجوم والسماء...

- ظهور اسم الرحمن في الفترة الثانية، ليقل ذكره تدريجيا، إلى أن يختفي تماما في السور المدنية (**تاريخ القرآن**، 107).

- سور الفترة الأولى: لاحظ نولدكه أنه «من المستحيل وضع تسلسل زمني دقيق للسور القديمة، لا بل للسور المكية بأسرها» (57) (الملاحظة الأولى يذكرها الجابري دون إحالة إلى نولدكه، أما الأمر الثاني فهو يختلف معه فيه، وهو لا يذكر ذلك). لذلك اعتمد نولدكه على تطور الأسلوب نظرا لصعوبة كشف التسلسل الزمني للسور[1]. مثلا:

- قصر السور.

- لغة شعرية تسبيحية.

- حضور صيغ القسم غايتها تثبيت مضمون الرسالة وإقناع المشركين.

- تنبّه نولدكه إلى أن القرآن المكي يخاطب الناس بـ«يا أيها الناس»، بينما يخاطب القرآن المدني المؤمنين «يا أيها الذين آمنوا».[2]

- سور الفترة الثانية: لاحظ نولدكه أنها عرفت تحولا ملموسا في الأسلوب (سور **الأنبياء** و**الصافات** و**نوح** و**الإنسان** و**الشعراء**...). وتتميز سور هذه الفترة عموما بـ:

- الوعظ والإنذار.

- الهدوء وغلبة «المقاطع الوصفية»[3].

- مقاطع تسترجع أحداثا وأنبياء مُبرزةً صدق الله في وعده ووعيده.

- تركيز على القيامة والحساب.

- تغير موضوعات القسم (**القرآن والكتاب**) في **الصافات** و**يس** و«**ص**» و«**ق**» و**الزخرف** و**الدخان**، حتى «تختفي هذه الأقسام تماما في الفترة الثالثة»[4].

- سور الفترة الثالثة (سور **السجدة** و**فصلت** و**الجاثية** و**النحل** و**الروم** و**هود**

---

1 - نولدكه، ص. 82.

2 - المرجع نفسه، ص. 59.

3 - المرجع نفسه، ص. 106.

4 - المرجع نفسه، ص. 107.

وإبراهيم ويوسف وغافر والزمر والعنكبوت ولقمان والشورى والأحقاف والأنعام والرعد...): لا تختلف جوهريا في الأسلوب وتتميز عن سور الفترة السابقة بشدة لهجة الوعيد والتهديد الموجّهة ضد الكافرين.

- ثم في الأخير: السور المدنية تميزت بتحول في الرسالة فأثر هذا التحول على المضامين.

لقد أخذ الجابري بهذا التقسيم على وجه العموم، لكنه استعمله وسيلة للرد على انتقادات المستشرقين. وتلك كانت بعض من مظاهر التجديد عنده. لذلك لا نرى أن مقاربته اختلفت عن قراءات المستشرقين جذريا على مستوى المنطلقات وكذا النتائج. فالجابري يكاد يتفق مع نولدكه في جوانب، وإن كان ينأى بعد ذلك بتأويله الخاص. فالجابري يقبل بأن «تجربة الوحي كانت مرفوقة بمعاناة نفسية ووجدانية» (429)[1]، غير أنه يضيف، عكس ما قاله نولدكه[2]، بأن الرسول حاول تفسير تلك التجربة تفسيرا عقليا «وذلك بتقريبها إلى ظواهر نفسية واجتماعية معروفة في عصره» (429).

إذا كان الجابري قد وجد أمر ترتيب سور المرحلة المكية الأولى "صعبا للغاية" (254) بالنظر إلى أنها لا تحيل على أحداث سياسية أو اجتماعية أو عسكرية، فإن هذا ما وقف عليه نولدكه قبل الجابري بقرن من الزمن، حيث بين هذا الأخير أن السور المكية، خصوصا سور المرحلة الأولى، لا تحتوي على إشارات تحيل على وقائع تاريخية، فاستعاض عن هذا النقص باعتماد المنهج الفيلولوجي كما رأينا[3]. حتى استخدام قصص الأنبياء السابقين التي اعتبرها الجابري كشفا من كشوفات

1 - في هذا الصدد يقول نولدكه: «وصلتنا معلومات كثيرة (...) إذ يروى أن محمدا كثيرا ما اعترته نوبة شديدة لدى تلقّيه الوحي، حتى أن الزبد كان يطفو على فمه». **تاريخ القرآن**، ص. 23. لكن نولدكه كان قد أقر بأمر غاية في الأهمية، قال: «لابد لنا من الاعتراف بأن محمدا كان بالحقيقة نبيا». المرجع نفسه، ص. 4.

2 - «كانت النبوة [لدى محمد (ص)] تصدر عن المخيلة المنفعلة وموجات الشعور المباشرة، أكثر مما تصدر عن العقل النظري». المرجع نفسه، ص 5.

3 - يقول نولدكه (**المرجع نفسه**) عن سور الفترة الأولى: «أعتقد أنه يسعني التعرف على سور هذه الفترة بشيء من اليقين من خلال أسلوبها(...) أما الكلام فعظيم، جليل، مفعم صورا صارخة» (ص. 68). ويضيف: «من العلامات الفارقة والمميزة لهذه الفترة كلمات القسم التي ترد فيها كثيرا(...) مثل المناظر، الحيوانات والطيور، الليل والنهار، النور والظلمة، الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض» (ص. 69).

قراءته ووسيلة للرد على ادعاءات نولدكه بطغيان التكرار على قصص القرآن، كان نولدكه نفسه قد نبه عليها[1].

إذن، لماذا كتب الجابري كتاب **المدخل إلى القرآن الكريم**؟ لقد وجدنا في كتاب الجابري صدى لمجموعة من التيارات الفكرية والفلسفية المهتمة بقراءة النصوص وبتأويل النصوص الدينية وبالتأويل عموما. لذلك، لا يمكن، في نظرنا، فهم الغاية من تأليف كتاب الجابري دون العودة إلى فترة أواسط القرن العشرين، وسياق الصراع بين قوى النهضة وقوى النكوص. استنهاض الإرادة وتحرير العقل واستئناف القول بنفس حداثي في موضوعات الدين والمقدس، تلك كانت بعض أهداف الجابري من وضع كتاب **المدخل**، على الأرجح. وقد عبر عن هذا المشروع بمنهج زمانه: التأويل.

1 - يقول نولدكه(**المرجع نفسه**): «محمد يترك رسل الله القدماء يتكلمون بأسلوبه الخاص». ص. 106. وانظر الجابري: «صب خطاب الرسل السابقين إلى أقوامهم في صيغة تحاكي وتعزز الخطاب الذي يوجهه محمد(ص) إلى قومه، فكأن خطاب الأنبياء السابقين إلى أقوامهم إنما يعبر عن حال النبي محمد مع قومه قريش».**المدخل**، ص. 292.

آليات القراءة التأويلية وتحولات سؤال المنهج
عند نصر حامد أبو زيد

عبد الباسط سلامه هيكل[1]

1ـ حركيّة سؤال المنهج

يُعد البحث عن آلياتٍ لقراءة التراث قراءةً علمية واعية دون توجهات أيديولوجية والاستفادة من آليات القراءة التي يطرحها التراث من ذاته أو طُرحت من خارجه الإشكاليةَ الجوهرية «التأسيسية» التي قامت عليها مسيرة نصر البحثية التي تمثل «التأويلية» عمودها وأوتادها، ليس بوصفها إحدى مقارباته التفسيرية لقراءة التراث مثل السيميائية والأسلوبية على حدّ تعبير أحد الباحثين[2] بل بوصفها لبّ نظرية المعرفة عنده، وجوهر عملية القراءة الناقدة للتراث بغية تفكيك بِنيته، وتبيّن مقوماته؛ لتجاوز النظرة التقليدية للتراث، وإعادة النظر في مسلماته التي

1- أستاذ علوم العربية وآدابها بكلية اللغة العربية بالقاهرة بجامعة الأزهر.

2- ينظر: د/ محمد إدريس، مقال: قراءة في مشروع نصر حامد أبو زيد الفكري، منشور على موقع مؤمنون بلا حدود 20 أبريل 2015.

تحوّلت إلى حقائق متعالية على التاريخ.

وإن انطلقت تأويلية نصر من هرمينوطيقا ديلتاي وهيتس وغيرهما من الكتّاب الغربيين[1] إلاّ أنّها انتهت إلى موضع غير الذي بدأت منه، فلم تقف عند مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المؤول أن يتبعها لفهم النص الديني وشرحه وتأويله، بل اتسع مفهومها تبعا لتنوع تطبيقات التأويل في الفكر الحديث؛ ليشمل مختلف العلوم الإنسانية من تاريخ وعلم اجتماع وأنثروبولوجيا وعلم الجمال والنقد الأدبي والفولكلور وغيرها.. فإشكاليات التأويل تتحدد في طبيعة الأسئلة التي تطرحها القراءة انطلاقا من الموقف الحاضر وجوديا ومعرفيا.

فـ«التأويلية» باختصار فعل «القراءة» -أي قراءة لأي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية- بوصفها بناءً معقداً من العلاقات التي تتضمن عناصر «الذات» و«الموضوع» و«السياق» و«نسق العلامات» و«الرسالة»، وهي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلا يتسم بالتوتر الذي قد يُفضي أحيانا إلى «بروز» بعضها على حساب البعض، دون أن يُفضي إلى إخفائها إخفاء كاملا، فنجد بعض نظريات «التأويلية» تُبالغ أحيانا في التركيز على فعالية «الذات» القارئة إلى درجة زعم «موت المؤلف» و«الوجود الوهمي للنص» لحساب القارئ أو المؤوّل»[2].

والتأويل بوصفه آلية هامّة من آليات إنتاج المعرفة لابدّ أن يتعدد، ويخضع هذا التعدد التأويلي لمجموعة متغيرات لا ينفرد أحدها بالسيطرة على عملية التأويل، وأهم هذه المتغيرات طبيعة العلم الذي يتناول النص أو الخطاب؛ أي المجال الخاص الذي يُحدّد أهداف التأويل وطرائقه. وثاني هذه المتغيّرات الأفق المعرفي الذي يحاول العالم المتخصّص أن يفهم النص أو الخطاب من خلاله[3].

---

1 - ينظر للباحث: بحث الضلع المفقود علاقة المفسر بالنص قراءة في تأويلية نصر حامد أبوزيد، قدّمه الباحث في مؤتمر «التأويلية ونصر أبو زيد» الذي نظمته مؤسسة الدكتور نصر حامد أبو زيد للدراسات الإسلامية في10، 11 أكتوبر 2014، ونشر ضمن كتاب المؤتمر الصادر عن دار العين بالقاهرة يوليو 2015.

2 - ينظر: د/ نصر حامد أبو زيد (2008)، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/لبنان، الطبعة الثالثة، ص177:175

3 - ينظر: د/نصر حامد أبو زيد (1990)، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص12،11.

إن اختلاف التأويلات إقرار بحق الاختلاف، وإقرار بتعدّد وجهات النظر وإقرار بحق المؤمن في أن يكون قلبه وعقله دليله إلى الإيمان الحق، قد يسلك مسلك ابن عربي في التدين أو مسلك ابن حنبل، أو مسلك ابن رشد، أو مسلك المعتزلة، إنّه يفتح الباب للعلاقة بين المؤمن وربه من دون المرور الإجباري بتفسيرات وتأويلات الفقهاء الرسميّين، وكلما كان الطريق بين المؤمن وربّه مشرعا، كلما ازداد المؤمن إيمانا، ولكنه إيمان مختلف عن إيمان غيره، إيمان نابع من ذاته من رؤيته.

إن الحق في اختلاف التأويلات هو طريق إلى العلم، إنه استخدام آلة المجاز لفهم ما يشقّ فهمه، إنه طريق العلم والعلماء لفهم آليات اللغة القرآنية ومعانيها، إنه طريق الاستفادة من المنجزات العلمية واللغوية والمعرفيّة لجعل القرآن معاصرا وحيّا، يلعب في حياة المؤمنين دورا كان يلعبه على مدى القرون الأولى بوصفه الكتاب الأعظم في الثقافة العربية، إن قراءة الخطاب السلفي للقرآن تُضيّق على المؤمنين به حياتهم، وتتمسك بظاهرية النصوص، وتجعل من التأويل عملا مرذولا خوف الوقوع في الخطأ في التأويل، أو خوف أن تصبح المعرفة الدينية غير محصورة بالفقهاء، وكلاهما يتنافى مع الإسلام في دعوته للاجتهاد وإثابة المخطئ، وفي نفيه الكهانة والوساطة الدينية.

وقد بدأت قراءات نصر بالتركيز على فعالية المؤوِّل في التراث الإسلامي، أو بعبارة أخرى ركّزت القراءات على فعالية «الذات» القارئة، فانشغل بالمؤوِّل وعلاقته بالنص، وجدله معه دون أن يبالغ في دوره، فجاءت بَاكورة نتاج نصر العلمي دراستان حول قطبي الفكر والتأويل في التراث الإسلامي المعتزلة والمتصوفة؛ إذ تناولَ تأويل النص القرآني على أسس عقلية في رسالته لنيل درجة التخصّص (الماجستير) «الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» معتمدا على تراث القاضي المعتزلي «عبدالجبار الأسد آبادي»، ونُشرت طبعتها الأولى سنة 1942، ثم تناول تأويل النص القرآني على أسس ذوقية حدسية عند المتصوفة في رسالته العالمية (الدكتوراه) «فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي» ونُشرت طبعتها الأولى عن دار التنوير 1983.

وأظنّ أنّ محرّك نصر لدراسة تأويلية المعتزلة والمتصوفة لم يكن محاولته إيجاد

وحدة عضوية بين المتصوفة والمعتزلة، تلك المحاولة التي باءت بالفشل والعجز على حد تعبير الدكتور حسن حنفي[1]. بل بدافع من حركة فكرية لا تهدأ، فاختياراته العلمية يُحرّكها سؤال المنهج، وهو سؤال متواصل دائم، وحين يتوقف السؤال، ويتصور الباحث أنه حقّق نضجه المنهجي، فإن الذي يكون متحققاً بالفعل هو «الجمود» المنهجي. فنصر باعتباره باحثا -كما كان يحبّ ويُريد- في حركة مستمرة على مستوى المنهج بين الماضي والحاضر، وبين الحداثة والتراث.. فمنهج نصر حركة ذائبة بين قراءة مفاهيم الدراسات الحديثة من الهرمنيوطيقا والسيميولوجيا وتحليل السرد والأسلوبية والإفادة منها، وبين القراءة النقدية للإنجازات التراثية في مجال علوم اللغة والبلاغة والنقد بمعناه العام.. والناتج عن تلك القراءات في مجموعها ليس منهجا، بل سؤال دائم متواصل متى توقف ظنّا النضج، فقد تجمّد المنهج الذي هو في حقيقته ناتج حركة التفاعل العميقة جدا والخصبة بين سؤال الباحث وموضوع البحث[2].

فقد لازمت المسيرة البحثية لنصر حالة من «التساؤل المستمرّ» و«المراجعة الدائمة» لم تتوقّف.. معتمدا على إثارة الإشكالات البحثية، وطرح التساؤلات محفِّزا القارئ على البحث معه عن إجابات واقتراحات وحلول من شأنها هي الأخرى أن تُثير إشكالات وتطرح تساؤلات جديدة ممّا يجعله في حالة سؤال مستمر ومراجعة دائمة و«تلك الآلية قادرة دائما على تصحيح الأخطاء، والتقدّم نحو مزيد من الاجتهاد. هكذا تصبح القراءة فعلا مستمرا لا يتوقف، يبدأ من الحاضر والراهن، وينطلق إلى الماضي والتراث ثمّ يرتد إلى الحاضر مرة أخرى في حركة لا تهدأ ولا يقر لها قرار، لكنها الحركة التي تؤكد الحياة وتنفي سكون الموت، إنها حركة الوجود والمعرفة في نفس الوقت»[3].

وفي سياق هذه القراءة المستمرّة المتجدّدة منهجيّا، انتقلت تأويلية نصر بعد رسالتي التخصص (الماجستير)، والعالمية (الدكتوراه) من جانب «المؤوِّل» إلى جانب

---

1 - ينظر: د/حسن حنفي (1998)، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى ، ص 511.

2 - ينظر: د/نصر حامد أبو زيد (1995)، النص السلطة الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، ص 12،11.

3 - ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 6.

«النص» للتفكير فيه من خلال أسئلة جديدة تشكّلت حول ماهية «النص» ودوره وفعاليته، «فالمكانة المسيطرة للنص القرآني في نظامنا الثقافي تجعل كل جانب من جوانب التراث أشبه بنمط من أنماط تأويل النص أو تفسيره»[1]. فسعى نصر في تلك المرحلة بكتابه: «مفهوم النص دراسة في علوم القرآن» إلى إعادة قراءة تنظير القدامى في ميدان علوم القرآن قراءة تحليلية نقدية، ومناقشة مفهوم النص بين مباحث الدراسات اللغوية الحديثة ومباحث علم أصول الفقه؛ لتحديد دلالته ومغزاه.

وقد جنّب انتقالُه من فعالية المؤوّل إلى فعالية النص مشروعَه الفكري الوقوعَ في مأزق فلسفة التأويل المعاصرة حيث بُولغ في دور القارئ والمؤوّل إلى حد إهدار كينونة النص والتضحية به لحساب فعالية التأويل، وبات النشاط التأويلي والتفسيري مجرد جذب للنص إلى أفق القارئ والمؤوّل، ولم يكن قد تبادر إلى فكر نصر -في تلك الفترة بعدُ- تعميق استفادته من علم تحليل الخطاب في دراساته، وكان دافعه إلى البحث في مفهوم النص بين التراث والدراسات اللغوية الحديثة محاولة تقديم مفهوم علمي دقيق للإسلام والتعرّف على ماهية «القرآن»، كـ«نص لغوي يمكن أن نصفه بأنّه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصّاً محورياً، وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة «النص»، بمعنى أنها حضارة ابتنت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساسٍ لا يمكن تجاهل مركزيّة «النص» فيه»[2]. فلا يمكننا فهم واقعنا الثقافي المعاصر منفصلا عن الثقافة العربية الإسلامية في جانبها التراثي التاريخي، ولما كانت الثقافة تُمثّلُ الذاكرة الجمعية للجماعة، فليست الذاكرة إلّا مجموعة من النصوص المحدِّدة للقيم والأعراف وأنماط السلوك ومعايير الخطأ والصواب، وفي ثقافة احتلّ النص الديني فيها -ولايزال- مركز الذاكرة/ الثقافة لا بديل عن البحث في مفهوم النص الصانع للثقافة العربية الإسلامية، فكل كشف وإجلاء للنص هو إجلاء لآليات إنتاج المعرفة، ولنمط الثقافة التي ينتمي إليها[3].

ومن ناحية ثانية سعى نصر بتحليل مفهوم النص إلى كشف الغطاء عن القراءة الإيديولوجية النفعية للتراث التي تجلّت بوضوح في سبعينات القرن الماضي،

---

1 - مفهوم النص، ص 22،21.

2 - مفهوم النص، ص11.

3 - ينظر: - مفهوم النص، ص12،11. - النص السلطة الحقيقة، ص 149،148.

فتحـوّل النـصّ الدينـي المقـدس إلى سـاحة عـراك في المجـالات الاجتماعيّـة والسياسـيّة والفكريّـة، يحـاول كل طـرف مـن أطـراف الـصراع تأويلَـه بمـا يُعطـي «أيديولوجيتـه» مشروعيـة عليـا، فكـما قُدّمـت قـراءة اشـتراكية للإسـلام لتُضفـي عـلى المـشروع الاشـتراكي مشروعيـة عليـا في فـترة الحكـم النـاصري، كان لابـد مـن تقديـم قـراءة أخـرى مغايـرة للإسـلام في فـترة الحكـم السـاداتي تـبرّر تحـوّل علاقتنـا مـع الصهيوينـة العالميـة مـن الـصراع إلى المصالحـة، ومـا صاحـب ذلـك مـن أفـكار عـن رأس المـال الحـرّ، فتحـوّلَ «النـص» الدينـي المقـدس بالقـراءة الإيديولوجيـة الجديـدة مـن نـصّ يدعـو إلى الفكـر الاشـتراكي القومـي التقدمـي إلى نـصّ يدعـو إلى الرأسـمالية والانفتـاح الإقليمـي.

فكانـت دراسـتي نـصر «مفهـوم النـص» و«نقـد الخطـاب الدينـي» سـببا لهجـوم الخطابـات المؤدلِجـة لمـشروع نـصر الـذي لم يقـف عنـد تلـك الدراسـتين بـل تعداهـا إلى دراسـة «إشـكاليات القـراءة وآليـات التأويـل»، فخطـاب نـصر عـلى مسـتوى الموضـوع يتحـرّك حركتـه البندوليـة بـين دراسـة القديـم والحديـث، فكانـت دراسـة «الإمـام الشـافعي وتأسـيس الإيديولوجيـة الوسـطيّة» محاولـة لاكتشـاف جـذور «الآني» في بنيـة الخطـاب في «المـاضي». ثـم كان «نقـد الخطـاب الدينـي» حفـرا في بنيـة الخطـاب الدينـي الحديـث تعريـةً لجـذوره التـي يُحـاول أن يخفيهـا مُدّعيـا أنـه نتـاج مبـاشر للنـص الدينـي[1]. كـما أثـار نـصر أسـئلة واضحـة وصريحـة انطلاقـا مـن همـوم واقعـه الثقـافي عـلى الـتراث الغـربي في دراسـته «الهرمنيوطيقـا ومعضلـة تفسـير النـص»[2]. فـكان لتنـوع منطلقـات نـصر أثـره في عمـق نتاجـه العلمـي وثرائـه.

اسـتمرت تأويليـة نـصر تحفـر في بنيـة النـص في الثقافـة العربيـة، ولم يتوقـف منهجـه في تحليـل النـصّ -كـما يُظـنّ- بانتقالـه إلى قـراءة الـتراث في ضـوء علـم تحليـل الخطـاب، فبعـد أن كشـف عـن مفهـوم النـص في نظريـة الفقـه الإسـلامي الـذي اسـتخدم كلمـة «النـص» للإشـارة إلى إحـدى مسـتويات الدلالـة، وهـي «الواضحـة وضوحـا بيّنـا يفهمـه كل مـن يعـرف العربيـة» مُتّسـقا بذلـك مـع المعنـى المعجمـي للفـظ «النـص»،

---

1 - ينظر: النص السلطة الحقيقة، ص 10، 11.

2 - نُشرت في كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، الطبعة السابعة، 2005، ص 13: 51 .

عاد نصر وكشف عن مفهوم ثانٍ للنص في الثقافة العربية انتقل إليها من دلالة «النصّ» في اللغات الأوربية التي تُطلق كلمة «النص» على كل بنية لغوية كاملة تتجاوز حدّ الجملة المفيدة، فتُطلق كلمة «نص» على مسرحية أو رواية أو كتاب كبنية كاملة، وليس بمعنى الواضح البيّن الذي لا غموض فيه، وبالمفهوم الثاني أصبح يُطلق على القرآن الكريم كلمة «نص» كبنية لغوية كاملة بتقسيمها إلى سور وترتيبها وتقسيمها إلى آيات.

ولم يقف النص في الثقافة العربية عند حدود النصوص اللغوية بل حمل مفهوماً ثالثاً أوسع بكثير، فلم يكتفِ باللفظ لغة للتعبير النصّي بل امتدّ للإشارات التي يستقبلها الإنسان في منامه، فالنصّ في العقل العربي تجاوز العبارة لغة العقل المحدود بقيوده إلى نصّ من نتاج لغة أخرى هي لغة الإشارة التي تنفذ إلى ما وراء العقل المجرَّد.. بهذا تكون الرؤى والأحلام في الثقافة العربية نصوصا دالةً بالمعنى السيميوطيقي للنصوص لكنها نصوص تحتاج للترجمة إلى اللغة الطبيعية؛ لتصبح أحاديث يُمكن مشاركة الآخرين في فهم «الرسالة» التي تضمنها هذا النمط من النصوص (الرؤى)، فتُصبح موضوعاً للتأويل أو التفسير؛ لتستحيل إلى معانٍ جديدة بالترجمة والتعبير والتأويل[1].

وفي دراسته «القرآن: العالم بوصفه علامة»[2] كشف عن مفهوم رابع للنص في الثقافة العربية مستفيدا من تجربته السابقة في «علم العلامات في التراث»[3]، تلك الدراسة الاستكشافية التي بحثت داخل التراث العربي عن جذور وآفاق معرفية لبعض قضايا «علم العلامات» أحد معطيات الدراسات اللغوية الحديثة، فقد عاد بعدها نصر إلى المقاربة السميولوجية لعلم العلامات في بحثه «القرآن: العالم بوصفه علامة»؛ ليبرهن على فرضية مفادها أن بنية النص القرآني جميعها تقريبا تُحيل العالم كله بسمائه وأرضه وكواكبه وبنباته وحيوانه وجماده إلى آيات وعلامات

1 - ينظر: النص السلطة الحقيقة، ص169:166.

2 - ينظر: النص السلطة الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص 259:213 .

3 - نُشرت في كتاب «أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السميوطيقا» (دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986) بإشراف: سيزا قاسم ونصر أبوزيد، وأعيد نشرها في كتاب إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص117:51.

كنصوص كونية مقروءة[1].

فالتأويل كأداة معرفية قد يكون موضوعه الرؤى والأحلام، وقد يكون موضوعه الأفعال الإنسانية، وقد يكون موضوعه الأشياء، وقد يكون موضوعه -أخيرا- النصوص اللغوية، بل طوّرت الثقافة العربية مع الإسلام مفهوما للنص بالمعنى السميوطيقي يشمل الكون كله من أعلى مراتبه إلى أدناها..

من جانب آخر تحرّكت منهجية نصر بحيوية موقفه المعرفي الذي لا يعرف السكون من تحليل «النص» إلى تحليل «الخطاب»، فركّز جهوده في الفترة الممتدة من 1993 إلى 1995[2] على البحث عن منهج جديد يُمكن أن يُعَمِّق علم «تحليل الخطاب» نظريا وتطبيقيا، وينطلق هذا المنهج «من حقيقة أن قراءة التراث وقراءة النص الديني تتجلى في شكل «خطابات» تستوجب التحليل من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة -وكذلك المضمرة- في الخطاب، سواء على مستوى «المنطوق» أو على مستوى «المفهوم» وصولا إلى تحليل «بنية» الخطاب أسلوبيا وسردياً. ولكل خطاب «سياق» يُمثّل جزءًا من بنية دلالته، سواء كان هذا «السياق» خطاباً أو خطابات أخرى، أو كان سياق «مساجلة» دينية أو سياسية.. إلخ. ولا يتوقف منهج تحليل الخطاب عند مستوى اكتشاف الدلالة اللغوية أو السردية والسياقية؛ لأن بعض الخطابات تُوظّف دلالات سميولوجية تحتاج للتحليل والكشف عن بنيتها؛ لذلك يعتمد منهج تحليل الخطاب على الإفادة من السميولوجيا والهرمنيوطيقا»، بالإضافة إلى اعتماده على «الألسنية» و«الأسلوبية» و«علم السرد»، «ولا يقوم هذا الاعتماد على توظيف حرفيّ لمقولات تلك العلوم وقواعدها المنهجية، بقدر ما يُحاول الانطلاق كذلك من قراءة معاصرة للإنجازات التراثية في علوم اللغة والبلاغة، خاصة تلك الإنجازات ذات الطابع المتقدم في النظم عند الشيخ عبد القاهر والمجاز عند المعتزلة والمتصوفة والتي تطرح بذورا تسمح لنا بتأسيس إنجازات العلوم الحديثة تأسيسا ثقافيا عربيا»[3].

---

1 - ينظر: النص السلطة الحقيقة، ص30، 231، 170.

2 - ينظر: الخطاب والتأويل، ص 5.

3 - النص السلطة الحقيقة، ص 5.

وتقوم الإجراءات التحليلية المستخدمة في تحليل الخطاب عند نصر على عدة قواعد أساسية يمكننا إجمالها في التالي:

أولا: تساوي كل الخطابات الفكرية من حيث كونها جميعا خطابات، فلا يحقّ لواحدٍ منها أن يزعَمَ امتلاكه للحقيقة؛ وحين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب «زائف»، من هنا قدّم نصر نتاجه البحثي بوصفه خطابا منفتحا قابلا للنقد، كما أنه ممارس له، فقراءة نصر النقدية لم تكن موجّهة للخطاب الأصولي الذي استدرجه إلى حالة من السجال، حتى تسللت إلى كتاباته نزعة خطابية دفعته للتوقف عن الكتابة فترة من الزمن للتخلّص منها[1].

وإنما تعدّى ذلك إلى نقد خطاب النهضة ومرجعياته الفكرية التي يُعد خطاب نصر ذاته امتداداً لها، فقدّم قراءات نقدية لقراءات أبرز مفكري تيار التجديد من معاصريه، فإضاءة منهج القراءة عند نصر وتعميق الفهم الذي يطرحه لآليات التأويل، لا تنكشف بقراءات وأطروحات نصر كباحث فقط بل تنكشف بشكل أكثر وضوحا من خلال قراءاته لقراءات غيره. ومن هذه القراءات: قراءته لقراءة أدونيس في «الثابت والمتحوّل في رؤيا أدونيس للتراث»[2]، وقراءته لقراءة محمد أركون في «اللغة الدينية والبحث عن ألسنية جديدة قراءة في فكر محمد أركون»،[3] وقراءته لأزمة النقد والإبداع العربيين في كتاب إلياس خوري «الذاكرة المفقودة»، فجاء بحثه بعنوان «الذاكرة المفقودة والبحث عن النص»[4].

ثانيا: أنّ خطابا ما قد يتمتع في سياق سياسي اجتماعي تاريخي بعينه بالذيوع والانتشار الذي يُؤدي إلى سيطرته وهيمنته على الخطابات الأخرى، فيقوم بتهميشها وإلقائها خارج دائرة الضوء وبؤرة الاهتمام ومن ذلك خطاب «ابن رشد» وخطاب «الغزالي» فسعى كلاهما ليكون «الخطاب» بألف ولام العهد، الذي لا خطاب

1 - ينظر: السابق، ص 8،7.

2 - نشرت في مجلة «فصول» القاهرية، المجلد الأول، العدد الأول، أكتوبر 1980، وأعيد نشرها في كتاب إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 252:227.

3 - ينظر: الخطاب والتأويل، ص 127:106.

4 - نشرت في مجلة «فصول» القاهرية، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل 1981، وأعيد نشرها في كتاب إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 50:13.

صحيحاً سواه مستغلا تماسه مع السلطة[1].

ثالثا: الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي واحد ليست خطابات «مُغلقة»، أو «مستقلة» عن بعضها البعض، فلا يمكن فهم خطاب التنوير الحديث والمعاصر دون تأمل علاقات الحضور اللافتة للخطاب السلفي الذي تسلّل إلى بنيته، وإدراك ما يُمارسه -عن وعي- بعض مفكري الخطاب التنويري من «ترضيات ضمنية»[2].

رابعا: الخطاب ليس أثرا مباشرا فوريا للسياق المنتج له، بقدر ما هو -بالإضافة إلى ذلك- تواصل مع خطاب أسبق يستمد مرجعيته منه، ومن خلاله يكتسب مشروعيته، لذا من الضروري في عملية تحليل الخطاب رد بعض مكوّنات الخطاب إلى أصولها في الخطابات التراثية؛ فالخطاب العربي المعاصر الذي قد يتظاهر غالبا بأنه خطاب «الصحوة» أو «النهضة» الساعي إلى تجاوز الأزمة الخانقة الراهنة التي ترتهن الواقع العربي على كل المستويات والأصعدة ليس منفصلا عن خطاباتنا التراثية بإشكالياتها الفكرية[3].

خامسا: سعْيُ كل خطاب لأن يتحوّل إلى سلطة، فيعمل كل خطاب بسبب غياب قوانين متفق عليها لممارسة حق الاختلاف على اكتساب مشروعية من أعلى بالتحالف مع السلطة السياسية التي تتميز في مجتمعاتنا ببنيتها الديكتاتورية القمعية، وكلما اقترب الخطاب من سدة السلطة السياسية ازدادت شهيّة القمع والتدمير عند ممثليه، ولاشك أنّ كل خطاب يُحاول أن يُمارس سلطة ما، فهذا جزء أصيل في بنية الخطاب، أيّ خطاب. لكن ثمّة فارق كبير بين خطاب يُمارس سلطته بأدواته المشروعة من حيث هو خطاب فيعتمد على آليات الإقناع والحفز المعرفيّ، وخطاب فكريّ يُمارس سلطته معتمدا على آليات خارجية بعيدة عن الفكر والمعرفة، ومن تجليات السلطة الخارجية التي يلجأ لها خطاب للنيل من خطاب آخر، «سلطة «العقل الجمعي» وسلطة «الوعظ الكنسي» أو «المسجدي» «السلطة

---

1 - ينظر: الخطاب والتأويل، ص 66:19.

2 - ينظر: السابق، ص 88:67 - 126:106.

3 - ينظر: د. نصر حامد أبو زيد (2004)، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، الدار البيضاء / المغرب - بيروت/ لبنان، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، ص18،17.

السياسية» التي أكّد نصر في أكثر من موضع على أن علاقتها غير الشرعية بالمثقف من أهم أسباب فشل مشروع النهضة العربي[1].

فمن أكبر العوائق على طريق التحول الحداثي سعي المثقف العربي لمحاباة السلطة وتبرير أفعالها منذ الخلاف العلوي/ الأموي مرورا باستخدام الدين في تأكيد أفكار السلطة الاشتراكية أو الرأسمالية وصولا لتحالفات قوى الربيع العربي في مستهلّ العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، ولا زالت تلك العلاقة غير الشرعية بين المثقف والسلطة مستمرة في ترسيخ حالة التشوه المعرفي الذي نعيشه.

سادسا: تمثّل طبيعة «قناة الاتصال» التي يلجأ إليها كل خطاب نقطة فارقة في تفوق خطاب على آخر، فلا يقل قوة تأثير «قناة الاتصال» عن «انحياز السلطة»، فهي من أهم أسلحة فرض سلطة خطاب ما في مجتمعاتنا، فيتفوق الخطاب السلفي -مثلا- على الخطاب التنويري في قنوات الاتصال المستخدمة.. فممّا لا شك أن «قناة الاتصال» ليست أداة محايدة، بل فاعلة ومؤثرة، فإذا نظرنا إلى الكتاب -مثلا- كقناة اتصال فسنجده أداة غير ناجزة في ثقافة تسيطر عليها أدوات التلقي الشفاهي حتى في مجال التعليم في مجتمعات تزيد نسبة الأمية فيها عن 50٪ إذا قورن الكتاب بشريط الكاسيت عندما كان متداولا أو قورن بخطبة الجمعة أو الدرس المسجدي أو برنامج مرئي في إحدى القنوات الفضائية، فالنتيجة محسومة سلفا ليست في صالح الكتاب، فالكتاب في منظور العامة خطير، فالإكثار من القراءة قد يسبب الجنون، فيقال في اللّهجة المصريّة مثلا: «دماغه اتلحس من القراية».

وفي ظل إعلام استهلاكي ترويجي الباحث عن نسب مشاهدة جماهيرية مرتفعة تتحولّ برامج الحوار الفكري في كثير من الفضائيات العربية إلى ساحات مبارزات كلامية ينتصر فيها الأعلى صوتا والأبرز قدرة على الأداء التمثيلي، تلك المبارزات يتابعها الجمهور -ويشارك فيها أحيانا- بروح متابعة مباريات كرة القدم والمصارعة الحرة، وتضيع فرصة الانتقال بالحوار الفكري من دائرة المختصين إلى دائرة الجمهور العام عبر تلك الفضائيات.

---

1 - ينظر: الخطاب والتأويل، ص 19:15. النص السلطة الحقيقة، ص 66:14

2- إشكاليّة الواقع التراثي بين التديين والضمور

إذا كانت علاقة الحاضر بالماضي والمستقبل من الهموم الفلسفية في الفكر الإنساني المعاصر عامّة، فإنّها تمثّل همّاً مضاعفاً في واقعنا العربي، فقراءة تراث السابقين في ضوء مشكلات الواقع الراهن إحدى أهم الإشكاليات الماَثلة في أفق همومنا الثقافية والفكرية لأمد زمني يصعب التكهن بوصوله إلى محطة معرفية هادئة خالية من صخب النزاع الإيديولوجي والصراع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي المحتدم؛ وفي مقدمة إشكاليات علاقتنا بالتراث يأتي التديين والضمور. فكلّما ذُكر تراث علماء المسلمين تبادر إلى ذهن الكثيرين الدين (الوحي المقدّس)، ممّا أضفي على التُراث قداسة حوّلته من مرتبة النصوص الثانوية للعلماء حول الدين إلى مرتبة النصوص الأولية المؤسّسة للدين، واقتصرت مهمة العقل العربي المعاصر على التكرار والشرح والترديد مما أدّى إلى حالة من ركود الفكر وضعف الثقافة، وزاد الطين بلّه تردّي الواقع العربي اجتماعيا وسياسيا وفكريا.

بداية إذا نظرنا إلى مفاهيم التراث والدين داخل اللغة بوصفها مقدمة ضرورية لتحديد العلاقة بينهما ستكشف أنه لا علاقة بينهما على مستوى لغة العرب أو مستوى لغة القرآن الكريم، ونميّز هنا بين لغة العرب ولغة القرآن الكريم رغم أنه نزل بلسان عربي مبين؛ لأن لغة القرآن صكّت مدلولات لغوية دينية خاصة بها تُضاف إلى مدلولات الألفاظ في لغة العرب، فأتى الدال «الدين» في لغة العرب قبل الوحي بمعنى «طريقة الحياة»[1]، وأتى الدال «الدين» في التداول القرآني بمعنى «الشريعة» بصفة عامة، سواء كانت تلك الشريعة وضعية أم كانت منزّلة من السماء[2]؛ فظلّت كلمة «الدين» في كل المعاني والدلالات بعيدة عن الإشارة إلى تراث الماضي بأي معنى من المعاني.

---

1 - يقول الشاعر على لسان ناقته المتبرمة من رحيله الدائم.

تقول وقد درأت لها وضيني // أهذا دينه أبدا وديني

أكلُّ الدهر حل وارتحال // أما يبقى علي ولا يقيني

2 - فيصف القرآن الكريم ما كان عليه الملِك الذي كان يوسف -عليه السلام- يعمل له بـ«دين الملِك» [سورة يوسف، الآية 76]، ويمثل هذا المعنى كان ردُّ النبي - صلى الله عليه وسلم - على الكافرين قائلا: «لكم دينكم ولي دين» [سورة الكافرون الآية 6]

وإذا انتقلنا إلى مفهوم التراث في لغة العرب والقرآن الكريم فسنجد أن نصر استبعد الجذر اللغوي «ورث»؛ لأنّ معناه في التداول القرآني واللغة العربية يُشير إلى ما يتركه الشخص الميت من مال فيورث عنه، وبهذه الدلالة وردت الصيغة اللغوية «التراث» في الآية (19) من سورة الفجر، ويرى أن المادة اللغوية التي تُحيل على مفهوم التراث في لغة العرب والقرآن الكريم هي المشتق «سنة - سنن»، ففي لغة العرب سُنَّ الشيء -بالبناء للمجهول- بمعنى تغيّرت رائحته، أو صُبّ في قالب، وفي التداول القرآني جاءت الكلمة حاملة لمدلولين حسب القيد، فإن قلنا: سنة الله فهي بمعنى القوانين الإلهية العامة الثابتة في الكون والطبيعة من جهة، والإنسان والمجتمع من جهة أخرى، وإذا قلنا سنّة الذين خلوا من قبل فهي المفاهيم والقيم والمعتقدات والتقاليد والمحددات للسلوك والأعراف التي كانوا عليها، فالسنة بهذا المفهوم هي التراث. تأسيسا على ما سبق تكون التفرقة واضحة في التداول القرآني والاستعمال العربي بين الدين بمعنى «طريقة الحياة» أو «الشريعة» وبين التراث بمعنى سنن السابقين علينا.

وظلت التفرقة بين الدين والسنة مرادف التراث واضحةً في فهم جيل الصحابة الذي ربط طاعة الرسول- صلى الله عليه وسلم- الواجبة إلهيًا بما يبلغه من الوحي فقط؛ لذلك تكرّر سؤالهم عن قول أو فعل الرسول: «هل هو الوحي أم الرأي والمشورة، أهو أمر من الله أم شيء يصنعه لهم؟» وكثيرا ما كانوا يطرحون اجتهادات أخرى، وكثيرا ما كان يطلب منهم ذلك بقوله «أشيروا علي». غير أنه في أواخر القرن الثاني الهجري تحوّلت المسلّمة التي تفرّق بين وجود شخصيّتين للرسول بمقتضى صفتيه «بشرا نبيا» -يصدر في أقواله وأفعاله عن الوحي المقدس تارة وعن الرأي البشري تارة أخرى- إلى نقطة خلاف بين «أهل الرأي» و«أهل الحديث» من الفقهاء، فتمسّك أهل الرأي بأن السنة نوعان: «سنة الوحي» وهي أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملا في تعاليم القرآن، و«سنة العادات» وهي ما سوى ما تقدّم من أقوال وأفعال تُدرج في سياق الوجود الاجتماعي والزمني له -صلى الله عليه وسلم- وهذا ما رفضه «أهل الحديث»، وأصرّوا على التوحيد بين سنة الوحي والعادات.

وحُسمت السيادة الفكرية والعقلية لصالح أهل الحديث بفضل جهود الإمام الشافعي (ت:205هـ) الذي وسّع مفهوم السنة؛ لتشمل الأقوال كلها، والأفعال كلها، بالإضافة إلى الموافقات (الصريحة أو الضمنية) على أنماط السلوك والممارسات الحياتية في عصر النبوة، فنقل بدر الدين الزركشي في كتابه البرهان عن الشافعي قوله: «جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن وجميع القرآن شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العليا زاد غيره وجميع الأسماء الحسنى شرح لاسمه الأعظم»[1].

ومثّل إدماج السنة النبوية بالمعنى الواسع في الدين نقطة البداية لإشكالية التوحيد بين الدين والتراث، ومما عمّق تلك الإشكالية أنها جاءت في بداية عصر التدوين أي عصر بداية وضع قوانين التزويد والاستدعاء منْ وإلى ذاكرة الأمة -أي الثقافة- فالمعركة كانت أوسع وأكبر من الخلافات الفقهية أو خلافات علم الكلام؛ لأنها كانت معركة صراع على صياغة قوانين تشغيل الذاكرة الجمعية للأمة وصياغة الآليات التي على أساسها تُنتج المعرفة[2].

وسرعان ما بدأ عصر التقليد في منتصف القرن الرابع الهجري فتحوّلت أقوال الأئمة واجتهاداتهم إلى «نصوص» بمعنى أنها صارت مجال الشرح والتفسير والاستنباط والتعليل أي مجال توليد النصوص، واقتصرت المؤلفات على شروحٍ لمتون الكتب في الحواشي، وما يُقال عن الفقه يُمكن أن يُقال مثله على العلوم العربية كافة كالنحو والبلاغة وعلوم القرآن والحديث والتفسير، ولم تسلم كتب علم الكلام المتأخرة رغم كونها علوما عقلية من المصير نفسه.

وهكذا حسمت معركة التأسيس الفكري في التراث لصالح سلطة التمسك الظاهري بالنصوص في مواجهة تيارات أخرى حاولت التأسيس لسلطة العقل دون أن تغفل فعالية التراث أو تتجاهلها، إنهما في الحقيقة موقفان من التراث يلوذ أولهما إلى التراث محتميا به من تقلبات الزمن وحركة التاريخ؛ لأنها حركة في اتجاه الأسوأ دائماً -خير القرون قرني- فالماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائما. بينما يهتم

1 - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج 1، ص 6.
2 - ينظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص 275:350.

الثاني الذي يستند للعقل بقدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه، والتي لا تُهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعابا مثمِرا خلاقا.

ومع الدخول في العصر الحديث أوائل القرن التاسع عشر لم يتغير الواقع الفكري كثيرا، وازداد الأمر تعقيدا حيث تضافرت بعض العوامل على تثبيت حالة الجمود والتقليد في استدعاء التراث بل وتعميقها في الثقافات المحلية للشعوب العربية، ومن أهم العوامل التي ساهمت في ذلك عاملان:

الأول: ركود الواقع العربي، فمن اللافت للانتباه، والمثير للدهشة في الوقت نفسه أن تداولَ السلطةِ السياسية في العالم العربي والإسلامي -وهو من علامات الحركة «الصيرورة»- لم يتم في أي لحظة من لحظات التاريخ وفقا لآليات الاختيار السلميّ مما أصاب الواقع العربي سواء في سياق تاريخ الدولة العربية الإسلامية، أو في سياق التاريخ الحديث والمعاصر بحالة من الركود على مختلف المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية[1].

الثاني: تعقّد علاقتنا بالآخر الذي نظر إلينا من منظور ديني، ونظرنا إليه من المنظور نفسه مما ساهم في جعل التراث الديني الإسلامي الإطار المرجعي الوحيد لكل معرفة، ولكل ممارسة وسلوك، فالتحدي الأكبر الذي مارسه الخطاب الأوروبي على العقل العربي والإسلامي -إلى جانب التحدي العسكري الماثل في الاحتلال والهيمنة السياسية والاستغلال الاقتصادي- هو تحميل الإسلام مسؤولية التخلف الذي مكّن الاحتلال من السيطرة على مجمل بلدان العالم الإسلامي، ونرى ذلك ماثلا بوضوح في كتابات «هانوتو» و«آرنست رينان» وغيرهما.. فاستسلم الخطاب العربي الإسلامي لوهم الرابط الميكانيكي بين الدين ومقولتي «التقدم» أو «التخلف»، واتخذ موقف الدفاع عن الإسلام للرد على ذلك التحدي ومواجهته.

وكان من شأن الموقف الدفاعي أن يخلق تيّارين يتأسّسان على منطق الارتباط «العلّي» بين الدين وعوامل التقدّم والتخلّف: التيار الأول يرد أسباب تخلف المسلمين لا إلى الدين نفسه، بل إلى سوء الفهم والتفسير. وذلك هو تيار

---

1 - يُنظر: النص السلطة الحقيقة، ص 22:13

الإصلاح الديني المتمثل في خطاب الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، وهو التيار الذي رأى في حُسن الفهم وصواب التأويل طريقا إلى الإصلاح والتقدم على كل المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. أمّا التيار الثاني فهو التيار الذي يرد التخلف إلى البعد عن نهج الإسلام وطريقة السلف، ويُنادي بالعودة إلى الدين وسنة السلف الصالح حتى يعود للأمة مجدها الغابر، وهذا التيار -بمختلف توجهاته وتعدد مرجعياته- يتعامل مع «التراث» بوصفه إنجازا مقدساً لا يجب المساس به إلا بالتوقير والتعظيم والإجلال فهذا هو المنحى التقليدي المألوف في دراساتهم للتراث، وإن ادّعوا التمييز بين الدين والتراث في الخطاب السجالي إلا أن الشواهد تؤكّد أن «التراث» الذي صار هو «الدين» قد تمّ إدماجُه في هيكل «المقدَّس»، كمسوّغ للاستعلاء بالتراث وتقديمه على الحاضر[1].

ووجد الفكر العربي الإسلامي نفسه أمام عملية متناقضة شديدة التعقيد، فمطلوب منه أن يسعى إلى التقدم الذي يُشير إلى المستقبل ويدلّ على الحركة، ومطلوب منه أن يسعى إلى «التراث» الذي يُشير إلى الماضي ويدلّ على السكون، ومازلنا غير قادرين على تجاوز تلك الإشكاليّة، فالتراث الذي تمّ اختزاله في الإسلام تحوّل إلى هوية، يُمثّل التخلي عنها وقوعًا في العدميّة وتعرّضا للضياع، فأصبح التراث معبّرًا عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني، في حين أصبح «التقدّم» مرتهنًا باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي يعنى التعلم من الآخر الذي تعرفنا عليه أول ما تعرفنا معتديا غازياً محتلا لأراضينا مستغلا لأوطاننا.. ويظلّ المشكل ماثلا: كيف نحقّق التقدّم دون أن نتخلّى عن «التراث» ودون أن نتعلّم من المناهج العلميّة عند الآخر؟!

وبهذا الطرح تظهر إحدى الفوارق الجوهريّة في قراءة التراث بين نصر حامد أبو زيد من جهة ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري من جهة أخرى، فنظر أبو زيد إلى التراث في ضوء إشكاليّة تعقّد علاقتنا بالآخر على خلاف الجابري وأركون اللذين ركّزا على بنية العقل العربي/الإسلامي، فتزامن مع نشر نصر باكورة نتاجه الفكري «الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة» سنة 1982 بداية ظهور النسخة العربية من مشروع محمّد أركون «نقد

1 - الخطاب والتأويل، ص 179.

العقل الإسلامي»، ومحمد عابد الجابري «نقد العقل العربي» سنة 1984، فركّز أركون -كما قال- على «دراسة بنية العقل الديني وطريقة اشتغال العقل الديني ووظائفه، ولا تهمّني مضامين العقائد والمذاهب بحدٍّ ذاتها، فالمضامين والتفاصيل قد تختلف، ولكن الآليات واحدة»[1]. وركّز الجابري على تشريح بنية العقل العربيّ بوصفه الأداة المنتجة لأفكار التراث[2]، فانطلقا من تحليل أنظمة العقل العربي/ الإسلامي واستكشاف المبادئ التحتيّة العميقة أو الضمنيّة المضمرة بداخله إلى دراسة التراث. ورغم ما حملته تلك المشاريع من صدى واسع في الساحة الثقافية إلاّ أنّ أبو زيد اختلف معها في تركيزها على العقل الإسلامي/ العربي، ورأى أنّ الحديث عن عقل إسلاميّ خارج محدّدات الجغرافيا والتاريخ من جهة، وبمعزل عن الشروط الاجتماعيّة/الثقافيّة للمجتمعات الإسلاميّة بمرجعيّاتها التاريخية المختلفة من جهة أخرى حديثٌ لا يستند إلى أسس واقعية، وأنّه ينبغي أن ننظر لعلاقتنا بالتراث في سياق العلاقة الملتبسة بين العالم الإسلامي من جهة، وبين أوروبا بصفة خاصة، والغرب بصفة عامة من جهة أخرى، ففي دراسة تلك العلاقة الملتبسة يكمن سر الفزع العام من إخضاع تراثنا للدراسة النقدية العلمية [3].

3- آليّات القراءة المنتجة لوعي علميّ بالتراث

بدأ نصر حامد أبو زيد مثل أستاذه الدكتور حسن حنفي من التراث «فهو نقطة البداية كمسئولية ثقافية وقومية، فالتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة»[4]. فالبداية هي التراث، والتجديد لا ينفي التراث بل يعيد النظر فيه. فـ «لا يمكن أن نُقلّد القدماء، فقد عاش القدماء عصرهم، واجتهدوا، وأسّسوا علوما، وأقاموا حضارة، ووضعوا فلسفة، وصاغوا فكرا. ومجمل هذا كلّه هو «التراث» الذي ورثناه عنهم، وهو تراث ما زال يُساهم في

1 - د/ محمد أركون (2012)، الفكر الإسلامي نقد واتجاه، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة السادسة، ص297.

2 - ينظر: د/محمد عابد الجابري (آذار/مارس 2009)، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، بيروت، ص 11،10.

3 - ينظر:التجديد والتحريم والتأويل، ص 66،65.

4 - د/ حسن حنفي (1992)، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ط. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، ص11.

تشكيل وعينا، ويُؤثر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي. وإذا كنّا لا نستطيع أن نتقبّله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، إنّه التجديد الذي لا غنى عنه إذا كنّا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويربط بين الوافد والموروث»[1]. بتلك العبارات تبدو علاقة نصر بالتراث في بداية مشروعه الفكري غير مختلفة عن خطاب النهضة وخطاب أستاذه حسن حنفي القائم على محاولة نفي الضار وضمّ الصالح من التراث بعضه إلى بعض، فهو تجديد على أساس المزاوجة بين الوافد والموروث والجمع بين الأصالة والمعاصرة، إلا أنها بداية سرعان ما تجاوزها نصر بمنهجه المتسائل المتحرك منتهيا إلى أن قراءة خطاب النهضة للتراث قراءة شكلية لم تمس هيكل البناء ذاته، فاكتفت بإعادة طلاء أو تلوين الموروث التراثي؛ ليبدو في ظاهره منسجما مع الحداثة، وهذا نقيض عملية التأويل العلمي الحقيقي الذي يستهدف التعمّق في بنية التراث الفكرية، والذي نتج عن ضعفه في خطاب النهضة حالة من الإخفاق المذهل مما سمح للخطاب السلفي بالانقضاض على كل إنجازات خطاب النهضة.

فالبعد المفقود في دراسة التراث هو تطوير وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي، ويُدرك إنجازاته التي أُضيفت لرصيد الحضارة الإنسانية، مفرِّقا بينها وبين تلك الإنجازات المرهونة بسياقها الزماني والمكاني، فـ«التحدي المطروح أمامنا الآن هو إنتاج وعي «علمي» بالتراث من حيث الأصول التي كوّنته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره حتى وصل إلينا، وإذا كان التحدي المطروح على أمتنا هو خطر ضياع الكيان الثقافي والتاريخي بالتبعية للآخر، فإن العلم بحقيقة التراث والحضارة ومكوناتهما يمكن أن يُساعدَنا في الصمود والتصدّي والمقاومة و«العلم» نقيض التغني بالأمجاد الزائفة والفخر بإنجازات لم نُساهم في صُنعها، ولم نحاول حتى أن نفهم مكوناتها»[2].

إن السعي لإنجاز وعي علمي بالتراث لا يعني تقديم قراءة موضوعية محايدة تماما، فمن الصعب أن نزعمَ أن تطورًا مثل هذا قد حدث في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة، وما تزعم بعض الدراسات امتلاكه من نظريات تأويلية قادرة على قراءة

1 - د/ نصر حامد أبو زيد (1990)، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 18.

2 - مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص20.

موضوعية كاملة ومحايدة تماما تُمكّنها من الوصول إلى «المعنى التاريخي» الأصلي للنص أو الحدث أو الوثيقة لا يعدو عن كونها مبالغات، فتلك الدراسات تدعي الفهم الإطلاقي، وتقدم النتائج التي انتهت إليها في ثوب الحقيقة العلمية المطلقة، فتجعل لطرحها قوة اليقين، والحقيقة المطلقة غير مختلفة في ذلك عن العقل السلفي الذي يرى التراث حقيقة واحدة ثابتة مطابقة لمراد الله، متجاهلين تنوّعه وتعدّده ومُغفِلين حقيقة أن كل معرفة إنسانية قابلة لإعادة النظر فيها مستقبلا، ففي تلك النسبية المعرفية والسيرورة التاريخية يكمن جوهر العلم.

ويمكننا رسم الخريطة الفكرية لإنتاج هذا الوعي العلمي بالتراث من منظور تأويلية نصر في النقاط التالية:

أ- قتل القديم بحثا

«أوّل التجديد قتل القديم فهماً وبحثاً ودراسةً»[1] عبارة الشيخ أمين الخولي التي كثيرا ما كرّرها نصر عند حديثه عن التجديد وما يستدعيه من منهجيّة علميّة في قراءة التراث، فمنهج التجديد من منظور الشيخ لا يستقيم، ولا يصحّ إلا بعد فحص القديم فحصا نقديا من شأنه أن يكشف عن جذور هذه الأفكار، ويُفصح عن دلالتها في سياق تكوّنها التاريخي والاجتماعي، وبذلك يردها إلى أصولها بوصفها فكرة، وليست عقيدة، ويُزيل عنها القدسية المضافة إليها، والتي تراكمت حولها من جراء الترديد والتكرار ومن جراء تشويه الأفكار الأخرى التي تُخالفها وتدحضها. وفي عملية إزالة القداسة تلك نوع من التفكيك المعنوي الذي لا يغتال الأفكار، ولكنه يكتفي بردها إلى سياقها الذي يسمح للأفكار الجديدة بالقدرة على مناقشتها ومساجلتها على أرض الفكر وليس على أرض العقيدة. وإذا تصارعت الأفكار صراعاً صحياً فإنه لابد للجديد أن يُزحزح القديم ويُغيّره أو يتجاوزه، أمّا تجاور القديم -الذي أحاطته القداسة بالترديد والتكرار- إلى جانب الجديد- الذي لا يزعم لنفسه أية قداسة- فسيُفضي دائما إلى تمكين القديم من إزاحة الجديد، بل وقتله نهائيا، ناهيك عن اغتيال المفكر المجدد. وهذا ما يسهل عملية قتل الجديد واغتيال المُجدّد أن أنصار التقليد ومحاكاة القديم ينقلون الصراع دائما من أرضه

1 - الشيخ أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، 1961، ص17.

الحقيقيـة وميدانـه الفعـلي -أرض الفكـر وميـدان الـصراع الفكـري- إلى أرض العقيـدة وميـدان الديـن[1].

وفي الوقـت الـذي يفـترض أن تكـون الثقافـة الإسـلامية المعـاصرة- بحكـم حداثيتهـا ومعاصرتهـا - أكـثر قـدرة عـلى تقبّـل النقـد والاسـتجابة لـه بشـكل إيجـابي مـن الثقافـة الإسـلامية في العصـور السـالفة، أتى الأمـر عـلى خـلاف ذلـك، فمـن أكـبر إشـكاليات واقعنـا الفكـري العـام رفـض النقـد المعـرفي، بعـد أن أخـذت كلمـة «النقـد» - بالـدال - مدلـول كلمـة «نقـض» بالضـاد في التواصـل اللغـوي الاجتماعـي، فصـار يُنظـر إلى «النقـد» بوصفـه هدمـا و»نقضـا»، هكـذا انتقلـت دلالـة السـلب في كلمـة «نقـض» إلى مفهـوم «النقـد» الـذي يُفيـد معنـى الفـرز والتمييـز، فالتفكـير النقـدي قائـم عـلى عمليـات عقليـة مسـتمرة؛ لتصـور وتطبيـق وتحليـل وتقييـم الأفـكار، وإن اختلـف مدلـول النقـد عـن «النقـض» في معاجـم اللغـة إلا أنّ العـبرة بالمعنـى الشـائع المتـداول في التواصـل اللغـوي الاجتماعـي..

ب - التعددية التراثية والانحياز البحثي

يتطلـب إنتـاج وعـي علمـي بالتراث البحـث عن العمـق التاريخي للـتراث، وامتداده مـع وجـود الإنسـان قبـل الأديـان التوحيديـة الثلاثـة، فالحضـارة الإنسـانية الحديثـة تُمثـل تراكـمًا كيفيًـا لإنجازات حضارات إنسـانية سـابقة مـن مصرية وفينيقية وسـومرية ويونانية وهنديـة وصينيـة وفارسـية، ومـن جانـب آخـر يجب علينـا ألا نتجاهـل واقع تراثنـا العربي القائـم عـلى تعدديـة مـن حيـث الـرؤى والتوجهـات، فالعقـل الإسـلامي الذي أنتـج التراث ليـس منظومـة فكريـة موحّـدة متجانسـة -كـما يتوهـم البعـض- بـل هـو مجموعـة مـن الأنسـاق الفكريـة المختلفـة الـرؤى والتوجهـات، تعبـيرا عـن تعدديـة اجتماعيـة وعرقيـة وثقافيـة لِبنيـة المجتمعـات التـي ضمّتهـا دولـة الخلافـة الإسـلامية، فالكشـف عـن تلـك التعدديـة التراثيـة هـو العـلاج العلمـي لإشـكالية اختـزال الـتراث في الدين.

ومـن مظاهـر تنـوع وتعـدد الـتراث أنـه «في مجـال العقيـدة اختلفـت اجتهـادات العلـماء المسـلمين مثلا حـول فهم طبيعة «الإيمـان»، وما إذا كان تعريفـه يتضمن «العمل»

---

1 - يُنظر: الخطاب والتأويل، ص119،20. مقال تجديد الخطاب الديني، جريدة الأهرام 24 فبراير 2002.

-أي العبادات- أم أنه قاصر على إيمان القلب. وأكثر من ذلك اختلفوا حول عقيدة «التوحيد» بين مَنْ يفصل بين «الذات الإلهية» و«الصفات» وبين مَنْ يُوحِّد بينهما، كما اختلفوا حول طبيعة «القرآن» الكريم هل هو مُحدَث مخلوق أم أزلي قديم. وكل تلك الخلافات لم تكن خلافات حول «الأصول» وإنما كانت اجتهادات مختلفة في فهم تلك الأصول وشرحها، فلم يُنكر أحد منهم وجود «الله» عزّ وجل، أو ينكر «التوحيد» فضلًا عن أن يُنكر أن «القرآن» منزل من عند الله. وكان من الطبيعي وقد اختلفوا حول طبيعة القرآن أن يختلفوا في تفسيره وتأويله بين متمسك بالمعنى الحرفي مع التسليم بما وراءه وبين متأوِّلٍ يرى في قواعد اللغة والبلاغة مدخلا طبيعيا لفهم لغة القرآن الكريم وتأويلها؛ لأن القرآن ليس في التحليل الأخير إلا تنزيلا «بلسان عربي مبين» [الشعراء :195]»[1].

وينبني على تعددية التراث أنّ أي باحث يكون في حالة اختيار مع التراث، الذي يُمكن وصفه إلى جانب تنوعه بأنه في حالة تشكّل مستمر في وعينا به المتأثر بواقع كل باحث، بالإضافة إلى تنوّع الواقع المنتج للتراث، فـ«المجدّد أمامَ هذا التغاير في اتجاهات التراث، وأمام هذا التنوع في منطلقاته وأسسه النظرية والاجتماعية لا سبيل لديه سوى الاختيار الذي يحدده موقف الباحث من الواقع الذي يعيش فيه بوصفه شرطا أوليا للتجديد... إن مطلب التجديد على وجاهته وأهميته إذا لم يستند إلى فهمٍ «علمي» للأصول الموضوعية التي قام التراث على أساسها كفيل بأن يُؤدّي إلى تكريس أشدِّ عناصر التراث تخلّفا إلى جانب أنه يُساند -دون وعي- أشدّ القوى سيطرة وهيمنة ورجعية في الواقع الراهن.

لقد بدأ مفكرو النهضة بالدعوة إلى التجديد منذ الأفغاني ومحمد عبده، لكن هذه الدعوة لم تحقق أكثر من بعض المكاسب الهينة، فمن جبة الشيخ محمد عبده الإصلاحي التجديدي خرج الخطاب السلفي الأصولي الرافض للتجديد الذي تطوّر في اتجاه مزيد من الانغلاق والتوتر الحركي إلى محاولة تغيير الواقع بحدّ السيف لا بقوة الكلمة، فالشيخ رشيد رضا (ت 1935) تلميذ الإمام محمد عبده الذي حافظ على تراث الإمام ونقله لنا، هو نفسه مَن قام بدور لافت في تعميق المنحى السلفي، فخفتَ

1 - دوائر الخوف، ص 7.

البُعد العقلاني لخطاب الإمام محمد عبده في خطاب خلفه الشيخ محمد رشيد رضا الذي صار أقرب إلى إعادة إنتاج الفكر السلفي الحنبلي كما تجلى في خطاب «ابن تيمية» و«ابن قيم الجوزية» والخطاب الوهابي.

ومن اللافت للانتباه أن موقف «خليفة الإمام» من قضية «الخلافة» كان موقف المدافع الذي اعتبرها «الإمامة العظمى الواجبة»، والتي بدون تحققها وقيامها تعتبر الأمة كلها تعيش حياة «جاهلية».. وهو الذي وقف بصلابة ضد أي محاولة لتقنين قواعد الشريعة الإسلامية في صياغات قانونية حديثة تُمكّن القضاة والمتقاضين من فهمها والتعامل معها وفق النظم القضائية العصرية. كان الشيخ يرى أن هذه العملية من شأنها أن تحول «الشريعة» إلى «قوانين وضعية»، وكأنه كان يرى لغة الأحكام الفقهية لغة مقدسة لا يجوز المساس بها رغم ما تثيره من التباس وما تتضمنه من اختلافات، فوراء هذا الموقف المعلن تكمن رؤية سلفية أكثر تشددا من موقف رواد السلفية في التراث[1].

فلا يمكن أن نتجاهلَ أثر الحاضر في استدعاء الماضي وتحديد اختيارات الباحث من التراث، فاختيار الشيخ رشيد رضا أكثر الاجتهادات والتأويلات التراثية تشددا حول علاقة الدين بالسلطة السياسية ليس منفصلا عن الجدل الصاخب الذي عاصره بين أنصار الدولة الدينية وأنصار الحكم المدني عَقَبَ إعلان إلغاء الخلافة وصدور أول دستور مدني حديث في مصر سنة 1923، ونشْر الشيخ على عبد الرازق كتابه «الإسلام وأصول الحكم» سنة 1925.

ج- قراءة التراث في سياقه التاريخي كمنظومة فكرية واحدة

من أهم إنجازات خطاب النهضة -من منظور نصر- نظرته إلى التراث كظاهرة تاريخية متطورة، فالتراث بوصفه فكرا واجتهادا إنسانيا يأخذ سمة الفكر والاجتهاد الإنساني في كونه منتجا تاريخيا، مرتبطا بمكانه وزمانه، ولا يتم بمعزلٍ عن الواقع، بل هو نتاج مباشر له، فما نطلق عليه لفظ التراث، هو نتاج فكري لمرحلة زمنية معينة، فاستدعاؤه لمرحلة زمنية لاحقة خطأ فادح، سواء في حق التراث نفسه؛ لأنه سيبدو عاجزًا أمام متغيرات العصر، أو في حق الحاضر؛ لأن استدعاء التراث سيعوقه عن أن

1 - ينظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص 19. الخطاب والتأويل، ص 12، 229.

يقـوم بـدوره في إنتـاج مـا يناسـب الواقع.

بنـاءً عـلى ذلـك فـإن أيـة دراسـة للـتراث تسـتبعد أو تتجاهـل المسـتوى الشـامل مـن السـياق، ومـا يتضمنـه مـن سـياقات جزئيـة، سـتُفضي بالـضرورة إلى الانخـراط في التعامـل مـع افتراضـات تحددهـا أساسـا إيديولوجيـة الباحـث النابعـة مـن موقفـه مـن الواقـع الـذي يعيـش فيـه ويتفاعـل معـه بوصفـه مواطنـا، وللتقليـل مـن خطر التشـويش الأيديولوجـي ينبغـي أن يكـون الباحـث عـلى وعـي دائـم بهـذا الخطـر، فمثـل هـذا الوعـي سـيكون مانعـا مـن الانطـلاق إلى مهـاوي التحليـلات الأيديولوجيـة إذ لا يقـع فيهـا حتـى الأذقـان إلا مـن ينكرونهـا ويزعمـون لأنفسـهم تجـرداً وموضوعيـةً ونزاهـةً لا تليـق إلا بالحـق المطلـق المجـرد، وأنّى لنـا ذلـك[1].

مـن جانـب آخـر لا ينفـي تنـوع وتعـدد الـتراث في المجـالات والاتجاهـات وجـود بنيـة فكريـة واحـدة تتحكـم فيـه، فـ«الـتراث منظومـة فكريـة واحـدة، تتجـلى في أنمـاط وأنسـاق جزئيـة متغايـرة في كل مجـال معـرفيّ خـاص. لم يكـن سـيبويه -مثـلا- وهـو يضـع البنـاء النظـري والقوانـين الكليـة للغـة العربيـة معـزولا عـن إنجـازات الفقهـاء والقـراء والمحدثـين والمتكلمـين. وبالمثـل لم يكـن عبـد القاهـر الجرجـاني ومـن سـبقه ومـن تـلاه مـن البلاغيـين، يمارسـون نشـاطهم الفكـري في مجـال البلاغـة خـارج إطـار علـم الـكلام وأصـول الفقـه، ناهيـك بعلـوم اللغـة والنحـو. ومـن قبيـل تحصيـل الحاصـل اليـوم أن نقـول إن علـوم النقـد والبلاغـة لم تنعـزل لحظـة واحـدة عـن العلـوم الدينيـة مـن كلام وفقـه وتفسـير»[2]. وهـو مـا يـؤدّي إلى القـول إنّ ثمّـة روابـط قويـة بـين التصـوّرات الدينيـة عـن اللـه والعـالم والإنسـان وبـين تصـور القدامـى لطبيعـة اللغـة وعلاقتهـا بالعـالم وبالبلاغـة (المجـاز).

فالقـراءة الواعيـة للـتراث هـي القائمـة عـلى كشـف العلاقـات العضوية التـي تنتظم الدوائـر المعرفيـة المُشـكّلة للـتراث، واكتشـاف الروابـط الخفيـة بـين مجـالات الفكـر التراثي وصـولا إلى الإلمـام بخصائـص الفكـر الإسـلامي المشـكّلة لتلـك الوحـدة التراثيـة، وليسـت القـراءة التـي تعكـف عـلى مجـال مـا مـن تلـك المجـالات عكوفـا منغلقـا تعجـز معـه عن

1 - ينظر: الخطاب والتأويل، ص 259،258، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص 27،26.

2 - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 7.

اكتشاف الدلالات الحقيقية لمنجزات التراث المعرفية. وهذا يُفسر تنوع نتاج نصر بين اللغة والنقد والبلاغة وعلم الكلام وعلوم القرآن وغيرها من مجالات التراث.

وتلك الجزئية من منهجية نصر في قراءة التراث أقرب ما تكون إلى القراءة التكاملية المعتمدة على آليات التداخل المعرفي والتقريب التداولي عند الفيلسوف الإسلامي طه عبد الرحمن[1] غير أن عبدالرحمن اعتمد المدخل الفلسفي التجريدي مُوظّفا ما أسماه بآلة النقد المنطقي في قراءة التراث، بينما اعتمد نصر على منهج التحليل اللغوي لبنية النصوص والخطابات التراثية، كما جاء في دراسته «التأويل في كتاب سيبويه»[2] و«مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني، قراءة في ضوء الأسلوبية»[3]، و«الأساس الكلامي لمبحث المجاز في البلاغة العربية»[4].

فالقراءة المنهجية -من منظوره- على وعي بأنّ جميع النصوص نصوص لغوية موصولة بالسياقات الاجتماعية والثقافية التي تشكّلت فيها، بيد أنها لا تكتفي باكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدّى ذلك إلى محاولة الوصول إلى «المغزى» المعاصر للنص التراثي في أي مجال معرفي، ولا أظن أن الوصول إلى «المغزى» أمر اختياري، فالقراءة -من حيث هي فعل- تتحقق في «الحاضر» بكل ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي تاريخي أيديولوجي ومن أُفق معرفي وخبرة محددين. ومعنى ذلك أن أيّ قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة الحاضر التي تبحث لها عن إجابات في التراث. فالقراءة الواعية من منظور نصر تنطلق من الهمّ الثقافي والواقع العربي الفكري المعاصر، وتلتزم بطرح

1 - ينظر: د/ طه عبد الرحمن (1993)، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ص81:83.

2 - نُشرت في مجلة ألف الصادرة عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد الثامن، 1988، وأُعيد نشرها في كتاب إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 211:185.

3 - نُشرت في مجلة «فصول» القاهرية، المجلد الخامس، العدد الأول (ديسمبر 1984)، وأعيد نشرها في كتاب إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 184:149.

4 - شارك به في كتاب «دراسات في الفن والفلسفة والفكر القومي»، ط. دار القاهرة للنشر والتوزيع، 1983، الذي أخرجه نخبة من أساتذة الأدب والفلسفة بآداب القاهرة في شرف المغفور له عبد العزيز الأهواني، ومن الجدير بالذكر أن الكتاب يضم دراسة للدكتور عبدالمحسن طه بدر عن الطبعة المجهولة من مسرحية «على بك الكبير» لأحمد شوقي، لم تنشر في مصدر آخر، وأعاد نصر نشر بحثه في كتاب إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 148:121.

أسئلة واضحة وصريحة، فعملية القراءة سواء أكانت الأسئلة التي تتضمنها صريحة أو مضمرة، فالمحصّلة في الحالتين واحدة، «وهي أن طبيعة الأسئلة تُحدّد للقراءة آلياتها. ويكون الفارق بين السؤال المُعلن والسؤال المضمر أن آليات القراءة في الحالة الأولى تكون آليات واعية بذاتها وقادرة على استنبات أسئلة جديدة تقوم بدورها بإعادة صياغة آليات القراءة، وبذلك تكون القراءة منتجة. أما آليات القراءة في حالة السؤال المُضمر فتكون آليات مضمرة بدورها، تتظاهر غالبا بمظهر «الموضوعية» لإخفاء طابعها الأيديولوجي النفعي، وتقع من ثمّ في أسر ضيق النظرة والتحيّز غير المشروع، وأحياناً ما تتعقد القراءة فتطرح بعض الأسئلة وتضمر بعض الأسئلة، وعلى ذلك تزدوج آلياتها وتتناقض، فتكون قراءة منتجة على المستوى الجزئي، ومتحيّزة أيديولوجياً على المستوى الكلي العام»[1].

وإنصافا منه أشار إلى الدراسة التي وجّهت انتباهه إلى قراءة التراث قراءة تكاملية بقوله: «يعود الفضل الأكبر في اكتشاف عمق تلك العلاقات إلى دراسة عامة قدّمها جابر عصفور عن «الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي»، وهي دراسة لفتت انتباه الباحثين بشدة إلى أهمية قراءة «النقد والبلاغة» «في ضوء علوم التراث كلها»، الفلسفة وعلم الكلام وعلم النفس والتصوف والتفسير وعلوم اللغة على حد سواء»[2]. فتلك الدراسة فتحت المجال لارتياده مجال الدراسات التراثية مُسلحا بمنهجية القراءة الواعية التي لا تفصل بين عناصر هذا التراث، ولا تُجزّئ مجالاته حتى تستطيع القراءة اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري.

د- التفاعل النقدي الخلّاق مع الحضارة الحديثة

تتمثّل إشكالية علاقتنا بالغرب في القرنين الأخيرين في كونه المُعلِّم المتقدم الذي يتحتم أن نتعلم منه من جهة، وهو في الوقت نفسه المستعمر المعتدي الغاشم الذي يتحتم علينا الدخول في صراع معه من جهة أخرى، ومواجهة تلك الإشكالية يتطلب منا إعادة النظر في المفاهيم التي أوجدت تلك العلاقة المتناقضة شديدة التعقيد، وهذا ما حاوله نصر بدعوته إلى توخي أمرين لفضّ الاشتباك

1 - السابق، ص 7.

2 - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 6.

الواقـع بـين المفاهيـم.

الأول: وجـوب التمييـز بـين مفهومـي «الحضـارة الغربيـة» و«الحضـارة الحديثـة».. واسـتخدام عبـارة الحضـارة الحديثـة بـدلا مـن عبـارة الحضـارة الغربيـة؛ وذلـك لأن هـذه الحضـارة، التـي تُسـمّى غربيـة، تُمثـل تراكـمًا كيفيًـا لإنجـازات الحضـارات الإنسـانية السـابقة مـن مصريـة وفينيقيـة وسـومرية ويونانيـة وهنديـة وصينيـة وفارسـية، وهـي إنجـازات اسـتمدتها كلهـا تقريبـا مـن الحضـارة العربيـة الإسـلامية، ثـم أضافـت إليهـا وطوّرتهـا حتـى بلغـت مـا بلغتـه في العـصر الحديـث. ومـن هنـا يجـب التمييـز بـين المكونـات الإنسـانية العامـة في بنيـة وتاريـخ الحضـارة الحديثـة وبـين حقيقـة كونهـا تتمثـل الآن في بقعـة جغرافيـة يُطلـق عليهـا اسـم «الغـرب».

الثـاني: ضرورة التمييـز بـين مفهـوم «الحضـارة» ومفهـوم «الغـرب السـياسي». فالمفهـوم الأول يُشـير إلى مجموعـة مـن المنظومـات-لا منظومـة واحـدة فقـط- الفلسـفية والفكريـة والثقافيـة والسياسـية، بالإضافـة إلى المنظومـات -مـرة أخـرى بصيغـة الجمـع لا بصيغـة المفـرد- الجماليـة المعماريـة والفنيـة والأدبيـة. والمفهـوم الثـاني «الغرب السـياسي» الـذي يُشـير إلى مجموعـة النظـم السياسـية والإيديولوجيـات الحاكمـة في بلـدان أوروبـا والولايـات المتحـدة الأمريكيـة. وهـي نظـم وإيديولوجيـات لا تُمثّـل بالـضرورة «قيـم» «الحضـارة الحديثـة»، كـما أن السياسـات التـي تتبعهـا تلـك النظـم السياسـية قـد لا تعكـس في أدائهـا وتوجهاتهـا مقتضيـات السـلوك الحضـاري المثـالي.

ولا شـك أن الموقـف مـن «الغـرب السـياسي» تحكمـه علاقـات المصالـح التـي هـي امتـداد لمرحلـة الأطـماع الاسـتعمارية في سـياق جديـد اسـمه «السـوق العالميـة الموحدة»، كـما يحكمـه اسـتمرار عمليـات الاعتـداء عـلى حـدود السـيادة الوطنيـة التـي بلغـت ذروتهـا في زرع الكيـان الصهيـوني في أرض فلسـطين ومحـاولات تفريغهـا مـن أصحابهـا الأصليـين. ومـا يـزال مسلسـل الاعتـداءات مسـتمرا وعداءنـا لذلـك «الغـرب السـياسي» ليـس أمـرا نختـاره أو نرفضـه، بـل هـو أضعـف الإيمـان في سـلوكنا الوطنـي. ومـن مهـام المثقـف الوطنـي ألا يكتفـي بإدانـة هـذا الغـرب «السـياسي» بـكل الوسـائل والأدوات المتاحـة لديـه، ومـن خـلال كل المنابـر الفكريـة والثقافيـة والإعلاميـة شرقيـة وغربيـة، بـل عليـه أن يُعلـن وبـكل وضـوح كذلـك إدانتـه لأنظمـة الحكـم العربيـة التـي تتحمـل نفس

الدرجة من المسؤولية عن هذا الوضع المتردي. ليس من الحكمة أن نُعلق الجرس في رقبة «الغرب السياسي»، مبرئين من المسؤولية حكامنا الذين يقهرون الشعوب؛ فيُغلقون أبواب التصدّي الشعبي للعدوان ومقاومته إغلاقا تاما[1].

وبعد التدقيق في المفهوم والتمييز بين الغرب السياسي والحضارة الحديثة يأتي موقفنا من تلك «الحضارة الحديثة» الذي «يجب أن يقوم على التفاعل النقدي الخلاق، وهو موقف لا يقوم على التعامل معها من موقف براجماتي يعتمد على استيراد المنتج التكنولوجي، مع تجاهل أساسه العلمي والمعرفي، كما أنه لا يقوم على استيراد «النظريات» العلمية والمعرفية ومحاولة فرضها بطريقة ميكانيكية آلية في بيئة ومناخ ومجالات مغايرة للبيئات والمجالات التي أنتجتها.

لقد تمّ تطبيق نهج «الاستيراد» خلال عقود طويلة -من القرنين التاسع عشر والعشرين- ولم ينجحْ لا في تأسيس مجتمع علمي، ولا في خلق مناخٍ للتفكير العلمي. والعلة في تقديري أننا نظرنا إلى تفوق «الغرب» طوال هذين القرنين بوصفه تفوقا في العلم والتكنولوجيا وحدهما دون مجال الفكر والفلسفة والثقافة والفنون، أي دون مجال النشاط الروحي الذي تصورنا أن رصيدنا التراثي يتفوق على إنجاز الحضارة الحديثة فيه. وما تزال دعوات «النهوض» و«التقدم» التي تتردد الآن وبقوة تُركّز على قضايا «العلم» و«التكنولوجيا» بمعزل عن تطوير علومنا الإنسانية بالتفاعل مع إنجازات مناهج الإنسانيات في الحضارة الحديثة. إنّ الإنسان المُنتج للعلم والتكنولوجيا هو الإنسان الذي تمّ تكوينه معرفيا منذ مرحلة الطفولة بتدريبه على أهمية إثارة الأسئلة، وتقليب الاحتمالات الممكنة، والتفكير في الأجوبة قبل اختيار إحداها، والاستعداد للتخلي عن قناعته إذا ثبت له عدم دقتها. والأهم من ذلك كله عدم قبول الرأي الشائع دون فحص ونقد. إنه منهج «الشك» والمراجعة وإعادة النظر لا منهج الإيمان الأعمى واليقين الزائف والطاعة والتقليد»[2].

فلا ينبغي أن نخجل من إثارة سؤال «كم نحتاج للتعلم؟»، فلو لم يتعلم «الغرب» ممن سبقه في مضمار الحضارة ما استطاع أن يكون ما هو عليه الآن،

1 - ينظر: التجديد والتحريم والتأويل ص 36 : 42، الخطاب والتأويل ص 231.

2 - الخطاب والتأويل ص 239.

فعلى سبيل المثال بدأت الدراسات اللغوية الحديثة في الغرب نهضتها بترجمة الأعمال اللغوية الهندية من اللغة السنسكريتية إلى اللغة الإنجليزية في القرن التاسع عشر، فكان لجهود الهنود اللغوية، وما كتبوه من قواعد للغتهم السنسكريتية أكبر الأثر في دراسات الأوروبيين اللغوية، تلك الدراسات التي نحتاج أن نستفيد منها اليوم لنطوّر في بنية أفكارنا حول طريقة عمل اللغة.

وليس من التفاعل النقدي الخلّاق أن ينشغل بعض المثقفين بطرح أسئلة الغرب على مجتمعاتنا منشغلين بها عن سؤال الداخل النابع من الهمّ الفكري الراهن للمجتمع، أو أن يرفض بعض المثقفين نقد واقعنا الاجتماعي والسياسي والثقافي، ويتهمون من يحاول ذلك بأنه متآمر لتشويه المجتمعات العربية، ويرون في ذلك إساءة إلى صورتنا أمام الغرب، في الوقت الذي لا يهتم الغرب قليلا ولا كثيرا بتصوراتنا عنه ونظرتنا له.

كذلك ليس من التفاعل النقدي الخلّاق مع الحضارة الحديثة تفسير كل ما يحدث لنا بنظرية المؤامرة إلى حد أن صارت «الفكرة المفسِّرة» التي تحمي الذات من تحمل أية مسؤولية بإلقاء التبعة كلها على الآخر، فتمّ تصوير الغرب باحثا عن عدو استراتيجي بديل عن الشيوعية، فوجد عدوَّه هذا في «الإسلام». والحقيقة أن نظرة الغرب للإسلام ليست نظرية استاتيكية جامدة كما يتوهم البعض، فهناك نظرات تختلف-من جهة أولى- بين النظرة الإعلامية، والنظرة السياسية والنظرة العلمية الأكاديمية في المؤسسات ومراكز البحث والجامعات[1].

أخيرا سنظل عاجزين عن إنجاز وعي علمي بالتراث أو بالآخر ما دمنا نختزل الحضارة الحديثة في أحد بعدي «الآخر»: فهي حضارة الغازي المعتدي المحتل من منظور الرافض، وهي حضارة المتقدم المتحضر «المعلم» من منظور المتقبل، فعلاقتنا مع تراث الآخر على نقيض علاقة أسلافنا بالتراث الإنساني التي قامت على استيعابه بطريقة فعالة حوّلته إلى جزء من نسيج العقل الإسلامي التعددي، لابد من إدراك تركيبة الآخر الوافد، فالحرص على الاستفادة من الإنجاز الحضاري

---

1 - ينظر: الخطاب والتأويل، ص 239 - 242، التجديد والتحريم والتأويل، ص 40 - 46.

لا يعني بالضرورة الذوبان في الغازي المحتل، كما أنّ الاستفادة من الإنجاز الحضاري لا يتمثّل في نقل ثمرة العلم والتكنولوجيا وحدهما بل في خلق بيئة محفّزة للأخذ بالأدوات المنتجة لتفكير علمي حتى في قراءة تراثنا، بعبارة أخرى لا بد من إنجاز وعي علمي بالحضارة الحديثة، بأصولها وأسسها، وبإنجازاتها الحقيقية، مع ضرورة التمييز بين الإنجاز العلمي والفكري وبين الأيديولوجيات التي تلتبس به عادة.

الخاتمة

نخلص في ختام تلك الرحلة البحثية إلى أن خطاب نصر لا ينفصل عن الإنجازات العقلانية والنقدية عند المدرستين الاعتزالية والرشدية، وما تطوّر عنهما في العصر الحديث من خطاب النهضة عند رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وطه حسين وغيرهم من أعلام التجديد والتنوير العربي، لا سيما الشيخ أمين الخولي بدعوته إلى ضرورة إنتاج وعي علمي بالتراث، تلك الدعوة التي يُمثل نتاج نصر امتدادا لها على مستوى طرح الأسئلة، وعلى مستوى الإجراءات التحليلية، لكنه امتداد لا يُعيد ولا يكرر، فحمل السؤال إلى مدى أبعد، وطوّر المنهج في شكل إجراءات أعمق.

فيُعدّ البحثُ عن آلياتٍ لقراءة التراث قراءةً علمية واعيةً بلا توجهات أيديولوجية والاستفادة من آليات القراءة التي يطرحها التراث من ذاته أو طُرحت من خارجه الإشكاليةَ الجوهريةَ «التأسيسية» التي قامت عليها مسيرة نصر البحثية التي تُمثّل «التأويلية» عمودها وأوتادها، ليس بوصفها مقاربةً تفسيريةً لقراءة التراث بل بوصفها لبّ نظرية المعرفة عنده، وجوهر عملية القراءة الناقدة للتراث بغية تفكيك بِنيته، وتبيّن مقوماته؛ لتجاوز النظرة التقليدية للتراث، وإعادة النظر في مسلماته التي تحوّلت إلى حقائق متعالية على التاريخ.

صكّ نصر مصطلح «القراءة المثمرة الواعية» في مقابل القراءة المردّدة الرافضة للانخراط في التاريخ، المكتفية بالتبرير، أو ما يُمكن وصفه بالقراءة الحيوية الحيّة في مقابل القراءة الجامدة الميتة، فالباحث مع القراءة الواعية في حركة لا تهدأ بين الماضي بتراثه المعرفي والحاضر بمنهجياته الحداثية بما يُحقق عملية «التواصل الخلاق» الذي لا يُعيد تأويل التراث فحسب بل معرفة الذات، والبحث في جذور إخفاقنا الحضاري.

تحوّل سؤال المنهج عند نصر من التركيز على فعالية المؤوِّل أو الذات القارئة في التراث الإسلامي إلى التركيز على النصّ بعد أن تشكّل لديه أسئلة جديدة حول ماهيته ودوره وفعاليته مما جنّب مشروعه الفكري الوقوع في مأزق المبالغة في دور القارئ على حساب النص الذي تقع فيه الدراسات التأويلية، ثم انتقل سؤال المنهج من تحليل «النص» إلى تحليل «الخطاب» نظريا وتطبيقيا انطلاقا من حقيقة أن التراث وما كُتب حوله يتجلى في شكل «خطابات» تستوجب التحليل من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة والمضمرة في بنيتها.

إحدى الفوارق الجوهريّة في قراءة التراث بين نصر حامد أبو زيد من جهة ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري من جهة أخرى، أن نصر نظر إلى التراث في إطار إشكاليّة تعقّد علاقتنا مع الآخر، ففي دراسة تلك العلاقة الملتبسة مع الغرب يكمن سر الفزع العام من إخضاع تراثنا للدراسة النقدية العلمية، على خلاف الجابري وأركون اللذين ركّزا على تحليل بنية العقل العربي/الإسلامي، واستكشاف المبادئ التحتيّة العميقة أو الضمنيّة المضمرة بداخله.

من إشكاليات القراءة غير الواعية للتراث أنها خلطت بين الدين وتراثنا من الفكر الديني الذي نظرت إليه نظرة تتنافى مع حقيقته التعددية، فاختزلته تارة في تراث الإمام أبي الحسن الأشعري وأبي حامد الغزالي متجاهلة ما عداهما، وتارة في التراث الحنبلي عند الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم متجاهلة ما عداهما، والواقع أن التراث ليس شيئا واحدا جامدا، بل متنوعا متغيرا طبقا لطبيعة القوى المنتجة له بما يقتضي أنّ أي باحث يكون في حالة اختيار مع التراث، فهو في حالة تشكّل مستمر في وعينا به المتأثر بواقع كل باحث.

ضرورة التمييز بين مفهوم «الحضارة الحديثة» بما يحمله من منظومات فلسفية وفكرية وثقافية وسياسية وجمالية ومعمارية وفنية وأدبية، ومفهوم «الغرب السياسي» بما يُشير إليه من نظم وإيديولوجيات حاكمة، لا تُمثّل بالضرورة «قيم» «الحضارة الحديثة»، كما أن السياسات التي تتبعها تلك النظم السياسية قد لا تعكس في أدائها وتوجهاتها مقتضيات السلوك الحضاري المثالي.

أخيرا من أكبر العوائق على طريق التحول الحداثي سعي المثقف العربي لمحاباة السلطة وتبرير أفعالها منذ الخلاف العلوي/ الأموي مرورا باستخدام الدين في تأكيد أفكار السلطة الاشتراكية أو الرأسمالية وصولا لتحالفات قوى الربيع العربي في مستهل العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، ولا زالت تلك العلاقة غير الشرعية بين المثقف والسلطة مستمرة في ترسيخ حالة التشوه المعرفي الذي نعيشه.

المصادر والمراجع

- المصادر

- نصر حامد أبو زيد وآخرون، دراسات في الفن والفلسفة والفكر القومي، دار القاهرة للنشر والتوزيع، 1983.

- نصر أبوزيد (دكتور)، سيزا قاسم (دكتور) أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السميوطيقا» دار إلياس العصرية، القاهرة، 1976.

- نصر حامد أبو زيد (دكتور)، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990.

- نصر حامد أبو زيد (دكتور)، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992.

- نصر حامد أبو زيد (دكتور)، النص السلطة الحقيقة الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، 1995.

- نصر حامد أبو زيد (دكتور)، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، الدار البيضاء/ المغرب - بيروت/ لبنان، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، 2004.

- نصر حامد أبو زيد (دكتور)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، الطبعة السابعة، 2005.

- نصر حامد أبو زيد (دكتور)، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/لبنان، الطبعة الثالثة، 2008.

- نصر حامد أبو زيد (دكتور)، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ المغرب، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، 2010.

- المراجع

- أمين الخولي (الشيخ)، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة، الطبعة الأولى سبتمبر 1961.

- حسن حنفي (دكتور)، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.

- حسن حنفي (دكتور)، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ط. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1992.

- حسين نصّار(دكتور)، أمين الخولي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1996.

- طه عبد الرحمن (دكتور)، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

- طه عبد الرحمن (دكتور)، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1993.

- عبدالباسط هيكل (دكتور) بحث الضلع المفقود علاقة المفسر بالنص، كتاب مؤتمر «التأويلية ونصر أبو زيد»، دار العين بالقاهرة يوليو2015.

- محمد إدريس (دكتور)، مقال: قراءة في مشروع نصر حامد أبو زيد الفكري، منشور على موقع مؤمنون بلا حدود 20 أبريل 2015.

- محمد أركون (دكتور)، الفكر الإسلامي نقد واتجاه، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة السادسة، 2016.

- محمد عابد الجابري (دكتور)، تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي (1)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، بيروت، آذار/مارس 2009.

- دوريات:

- مجلة «فصول» القاهرية، المجلد الأول، العدد الأول، أكتوبر 1980.

- مجلة «فصول» القاهرية، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل 1981.

- مجلة «فصول» القاهرية، المجلد الخامس، العدد الأول، ديسمبر 1984.

- مجلة ألف الصادرة عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد الثامن، 1988.

- جريدة الأهرام عدد 24 فبراير 2002.

في التأويليات الأصولية: أسئلة الاستدلال

أحمد مونة[1]

نسجل بداية أن مجال الأصوليات، بما هو مبحث «منهجي منطقي يختص بالنظر في كيفيات الاستدلال على الأحكام لشرعية»[2]، يوفر نماذج متطورة في التعاطي مع العلامات اللسانية الدالة، بل، لقد أسهم الدرس الأصولي في صياغة ووضع قوانين غاية في الدقة والنجاعة في هذا المضمار، يمكننا حصرها في جهات ثلاثة:

أ - من جهة «ترتيب الأدلة، وتحكمها قواعد الفكر المرْتَبِي المتغلغلة في استعمالات اللسان الطبيعي،

ب- من جهة تقنين قواعد الاستدلال التي يتم بمقتضاها استفادة قضايا شرعية منها الأدلة تأويلا وتوليدا وتداولا، وتحكمها آليات منطق البرهان وقواعد الحجاج،

ج - ومن جهة ضبط طرق الاستدلال التي تفتح الباب لمعاودة النظر في هذه

---

1 - كلية أصول الدين وحوار الحضارات، جامعة عبد المالك السعدي.

2 - أحمد مونة. مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمان؛ دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية، ص 12، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017.

الطرق طلبا للوقوف على أصالة قيمتها العلمية، وسعيا إلى إبراز طبيعة الإضافات التي تقدمها للدرس المنطقي بشكل عام مما يُوَسِّعُ من إمكاناته الاستدلالية نظرا وعملا، مادة وصورة؛ وهو ما يُصْطلَح عليه بالمنهجية الأصولية»[1].

فبفضل هذه القوانين أسهم هذا الدرس في صياغة نماذج نظرية ومسالك إجرائية في معالجة المشكلات اللغوية التي عرضت للباحثين في هذا المجال، خاصة إذا علمنا أن الصبغة العملية التي تسم الاستدلال الشرعي بشكل عام، تُوَرِّثُ لدى الناظر في الخطاب الشرعي وعيا معرفيا موصولا بخصوصيات **الدلالة الأصولية**[2] فهما وتنزيلا. إذ لما كانت المعرفة الفقهية تنبني أساسا على تحصيل الناظر القدرة على الإحاطة بالنصوص الشرعية فهما، وذلك بالاستناد إلى طائفة من المعارف لغوية كانت أو غير لغوية، فقد كان لزاما أن يجد الناظر نفسه مقيدا بضرورات التأويل اللغوي، الذي ينحو بشكل عام إلى الانتصار لمسلك من مسالك التأويل المعتمدة في الاستنباط في مقابل إسقاط اعتبار مسلك تأويلي آخر ينأى بوجه ما عن شروط التنزيل الحي لهذا الفهم، والذي من شرطه حفظ مبدإ الملاءمة مع فعل المستدَلِّ له، وذلك بدفع كل صور العنت والضيق التي تطول عملية التنزيل العملي للقول الفقهي في أحيان عديدة، وهو ما يتيح القول بكون: «علم الأصول عمل على محاولة إدراك القوانين الكلية التي تحكم عملية الاستنباط، وبهذا يُعَرِّف الأصوليون التأويل بأنه: حمل اللفظ على المعنى المحتمَل المرجوح لدليل يقترن به»[3]، ومن أجل تبيُّن طبيعة وخصوصية الممارسة التأويلية في أسئلة الاستدلال الأصولي سننكب فيما يلي على استخلاص مقومات مفهوم التأويل كما تم استعماله في المعاجم اللغوية والمتون الأصولية.

1- في مفهوم التأويل[4]

ينصرف مفهوم التأويل لغويا إلى عملية «**الإرجاع والتصيير والرد**»، نظرا إلى أن

---

1 - المرجع السابق، ص 12 / 13.

2 - انظر بهذا الصدد، أحمد مونة، مقدمة في أصول الدلالة، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 2014.

3 - يوسف بن زحاف. إشكالات التأويل، ص 35 / 36، دار غيداء الأردن، ط1، 2020.

4 - يقول صالح محمد أديب في كتابه تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، 1993، ط 4، المجلد الأول، ص 366. في رسم التأويل عند الأصوليين: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله، لدليل دل على ذلك وهذا الصرف التأويلي مبناه على الظن والرأي لا على القطع، لأن صرف دلالة الكلام على جهة القطع تسمى عند طائفة من الأصوليين تفسيرا لا تأويلا ولذلك قالوا بحرمة التفسير بالرأي».

هـذا الأصـل إمـا أن يكـون «أَوَّلا سـابقا ومتقدمـا يترتـب عليـه غـيره، وإمـا مـآلا متوخَّـى ومقصـودا يُـراد كغايـة. إن التأويـل بهـذا الاعتبـار إمـا إرجـاع وتصيـير ورد إلى مـا يعـد أولا مـن جهـة أو إرجـاع وتصيير ورد إلى مـا يعـد مـآلا مـن جهـة أخـرى»[1]. وبهـذا «يظهـر تعلـق مفهـوم التأويـل بمفهومـي الإرجـاع والتصيـير مـن تسـمية كل **رجـوع** أو **صـيرورة** بأنهـا **أوْل** ومـن اسـتعمال فعـل آل الـشيء يـؤول أولا ومـآلا للدلالـة عـلى فعـلي: «**رجـع**» و«**صـار**»»[2].

يظهـر تعلـق مفهـوم التأويـل بمفهـوم الـرد مـن اسـتخدام فعـل الأول لإفـادة معنى الارتـداد، يقـال: أُلْـتُ عـن الـشيء بمعنـى ارتـددت عنـه. ولا يكـون التأويـل «بالاعتبـارات السـالفة» إلا بفعـل الجمـع، مـن هنـا يقـال: أَوَّلَ بمعنـى جَمَعَ، وبالجمـع يقـع «القـود» و«السـوق» و«السَّـوْس»، يقـال أُلْـتُ الإبـل أَيْـلًا وإيـالًا بمعنـى **قُدْتهـا وسُـقْتها** ...كـما يقـال عــن كل إصـلاح وسياسـة أنهـا إِيَّالـة وعــن كل سياسـة تُراعـى مآلهـا أنهـا أُوْل وائْتِيـال... لذلـك يكـون التأويـل بهـذه الاعتبـارات جميعـا فعـلا **مراعيـا للأصلـح**[3]،

إذا كان مفهـوم التأويـل اسـتعمل مـن الجانـب **الإيبسـتيمولوجي**[4] للدلالـة عـلى «العمليـة المرتقيـة مــن العلامــة إلى المعلــوم منهــا... أو إلى تحصيــل جملــة المعطيــات المطلوبــة للتمكــن مــن تحديــد دلالــة أو إحالــة عبــارة مــن العبــارات أو قــول مــن الأقــوال»[5]، وذلــك مــن خــلال الكشــف عــن الدلالــة المناســبة لنــص مــن النصــوص، بالاســتناد إلى نســق ضابــط لهــذه العمليــة، محكــوم بجملــة مــن القواعــد الناظمــة والضامنـة لتحقيـق نقلـة اسـتدلالية مـن العلامـة أو متواليـة مـن العلامـات إلى المعلـوم منهـا [6]، بمـا يتيـح للمـؤول انتقـاء أنسـب التأويـلات الممكنـة للسـياق الـذي يوجـد فيـه[7]،

1 - انظـر حمـو النقـاري. معجـم مفاهيـم علـم الـكلام المنهجيـة، ص 150 / 151، المؤسسـة العربيـة للفكـر والإبـداع، بـيروت، 2016.

2 - انظر حمو النقاري. معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ص 150 / 151.

3 - انظر حمو النقاري. معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ص 150 / 151.

4 - يقـول محمـد أديـب صالـح في المرجـع السـابق: «التأويـل نوع مـن الاجتهـاد، وعليه فمـن يتصدى للتأويـل وجب أن يكـون مـن أهـل الاجتهـاد، فالأهليـة للتأويـل هي الأهليـة للاجتهاد، وقـد أفاض العلماء في هـذا الأمر» الهامـش ص 380.

5 - حمـو النقـاري. مفاهيـم التفلسـف الغـربي، معجـم تحليـلي عـربي، ص 164، المؤسسـة العربيـة للفكـر والإبـداع، بـيروت 2018

6 - انظر النقاري حمو. مفاهيم التفلسف الغربي، معجم تحليلي، إبداع، بيروت، ط 1، 2018، ص 138.

7 - BLAY Michel. Dictionnaire des concepts philosophiques, Larousse CNRS EDITIONS, 2013, p 368.

وهـو مـا يجعـل كل اسـتعمالات اللغـة انطلاقـا مـن هـذا المنظـور **ممارسـة تأويليـة** نظـرا لطبيعتهـا الاحتماليـة الظنيـة، **وتأويليـة معياريـة** L'herméneutique en tant qu'une science normative عـلى وجـه الخصـوص مـا دامـت العمليـة برمتهـا محكومـة بقواعـد اسـتدلالية تركيبـا وتدليـلا وتأويـلا، فـإن شرط هـذه العمليـة عـلى الجملـة أن تكـون ذات صبغـة **إجرائيـة مصلحيـة نفعيـة** Une procédée pragmatique تحصـل بمؤداهـا جملـة المضامـين القيميـة المرافقـة لفعـل المسـتدل لـه، وهـذا بالـذات هـو الباعـث عـلى القـول بالتأويـل الاستحسـاني الـذي سـنعمل عـلى بيـان جانبـه الإجـرائي عنـد تعرضنـا لقواعـد التأويـل الاستحسـاني.

اسـتنادا إلى هـذا الأفـق المنهجـي في ضبـط وتقنـين مفهـوم التأويل من جهـة دلالاته المتشـابكة، وهي عـلى الترتيب:

دلالة مسمى التأويل على معنى: الرجوع والصيرورة،

دلالته على معنى: القيادة والسياقة،

دلالته على معنى: **رعاية المصلحة**.

أخـذا بهـذه العنـاصر الدالـة خاصـة، واعتبـارا للنشـاطين المعرفيـين اللذيـن تنهـض بهـما التأويليـات المعـاصرة وخاصـة:

مـن جهـة الممارسـة التفسـيرية المتعلقـة بالنصـوص المقدسـة الخاصـة بالديانـات ذات الكتـاب السـماوي herméneutique sacrée، والتـي تتقصـد الكشـف عـن الحقائـق الدينيـة التـي تنطـوي عليهـا هـذه النصـوص وتقتضيهـا اقتضاء، ومـن جهة ثانية الممارسـة التأويليـة ذات الصبغـة القانونيـة والتـي تـروم تنزيـل المعنـى العـام لمعيـار منصـوص عليه عـلى حادثـة (نازلـة) خاصـة [1]، بمـا يسـمح بتحصيـل مصلحـة مقصـودة مـن وراء هـذا التنزيـل، مـما يفيـد أن النظـر الـتأويلي بوصفـه نظـرا في وجـوه تحصيـل الفهـم للنصـوص ذي أفـق عمـلي، مـادام هـذا النظـر التأويـلي متعلـق في الأصـل **بالشرائـع** الدينيـة أو بالضوابـط **القانونيـة** وهـما معـا مجالـين يندرجـان ضمـن مجـال الفلسـفة العمليـة.

---

1 - Ibid.

فأخذا بالجانب الإيبستيمولوجي لهذا المفهوم والتي حاصلها كما ألمعنا إلى ذلك ضبط وتقنين طرق الانتقال بين الأقوال انتقالا استدلاليا، سننكب فيما يلي على تقليب النظر في أحد أبرز مسالك التدليل الشرعي توظيفا في مجال الأصوليات واعتمادا في توليد قضايا شرعية مناسبة لزمان ومكان وأحوال المستدَلِّ له، وهو المسلك الذي سنصطلح عليه باسم «**التأويل الاستحساني**»؛ فما حقيقة هذا الضرب من النظر التأويلي؟ وما الوجه الذي يكون بفضله هذا النظر متحققا بالمقومات المضمونية لمفهوم التأويل على النحو الذي عرضنا له أعلاه؟ وما هي جملة النتائج العملية التي تترتب على هذا الإعمال المنهجي التأويلي؟

للجواب عن هذه الأسئلة سننكب فيما يأتي على بيان مقومات مفهوم **الاستحسان**، ابتداء بتأمل دلالته الأصلية اللغوية، والنظر من ثمة في امتدادات هذه الدلالة في استعمالاته المتنوعة في سياق الممارسة التأويلية الشرعية.

2. رسم «الاستحسان» في التأويليات الأصولية

يؤول مفهوم الاستحسان في اللغة إلى مصدر «استحسن»، المأخوذ من الحسن، والسين والتاء فيه لاعتقاد صفة الحسن في الشيء وعَدِّهِ حسنا، ويطول كل «**الصور والمعاني**»[1]، وضده **الاستقباح**، ولقد استند الأصوليون القائلون بهذه الممارسة الاستدلالية، أعني «الاستحسان» في هذا المعنى أساسا لغويا ناجعا في بناء هذا المسلك في الاستدلال؛ إن تقنينا لمسالكه التدليلية، أو تفصيلا لوجوهه المنطقية.

يتفرع مفهوم الاستحسان من المادة اللغوية «ح س ن» التي تعني الجمال الحسي والمعنوي، والرباعي المضعف من المادة (حسَّن) يعني: جعل الشيء أو الفعل حسنا أو جميلا، والرباعي المزيد منها (أحسن) يعني: تجميل الفعل حسا أو معنى أو هما معا[2]. والحسن ضد القبح والمحاسن ضد المساوئ، ويَسْتَحسن الشيء، أي يعده حسنا[3]. ومما يجدر التنبيه إليه أن هذه الدلالة الأصلية اللغوية التي تدور على معنى الحسن الحسي والمعنوي ستمتد للدلالة الاصطلاحية لمفهوم

1 - البدخشي. شرح البدخشي، مناهج العقول، ومعه الأسنوي، نهاية السول، ج 3 ص 190.

2- الراغب الإصفهاني. معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم مرغشلي، دار الكاتب العربي 1972، ص 117.

3- الرازي محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، 136/ 137.

الاستحسان، لذلك فالذي يتحصل لدينا من خلال تقليب النظر في جملة العناصر الرئيسة لهذا المفهوم، وكذا الوقوف على جملة خواصه الذاتية ، أنه يؤول إلى مسلك في النظر التأويلي بما هو نظر اجتهادي، إلى معنى تحصيل **الحسن** سواء أكان حسيا أو معنويا في تعقب الوقائع فهما وتنزيلا، وينأى بمقتضى هذا الحصر بالمستدَل لَه عن الوقوع في ما يكون سببا في إلحاق الضرر به أو تسليط المشقة عليه بدون موجب؛ وعموما فإن مبنى هذا المسلك في النظر التأويلي على الوفاء بالمقومات المنهجية الآتي بيانها:

أ - أن الاستحسان **إجراء تأويلي مركب**؛ يقضي بمرور المستدل بمرحلتين في النظر ينتقل من الأولى بعد استيفاء شروطها ومقتضياتها المنهجية إلى الخطوة الثانية التي يكتمل بها هذا النظر الاجتهادي، ولا يستقيم بناؤه بوصفه نظرا تركيبيا إلا بتوافرهما معا.

ب - أن الاستحسان ممارسة تأويلية يتم بناؤه في ضوء النتائج التي أسفر عنها دليل أصلي ابتدائي، سواء أكان هذا الدليل نصا أم قياسا على النص، بحيث كلما ترتب على إعمال هذا الدليل بوصفه تأويلا أولا لحق ضرر بالمستدل له، أو إيقاعه في حال من الضيق، استلزم سياق التنزيل العدول عن هذا التأويل والتماس تأويل آخر يكون محددا رئيسا في توجيه البحث عن الجهة الشرعية المناسبة لفعل المستدل له، ومن شأنه تحصيل **مصلحة** يرى المؤول أنها مساوقة في مضمونها وغايتها لمقام التدليل الخاص، إعمالا لقاعدة من قواعد التأويل المقررة، والتي تقضي بكون: «الضرر مرفوع»[1]، وهو ما سننكب على تفصيل القول في كيفية انبنائه لاحقا.

ب- أن **الاستحسان** بوصفه التأويلي يقضي بمقابلة إجراء تأويلي أول بإجراء تأويلي ثان، وفق عملية تأويلية تجعل من التأويل الثاني **تأويلا معدولا إليه** التأويل الأول **تأويلا معدولا عنه** لوجه اقتضى هذا **العدول**، وهذا بالضبط المدلول الذي ينطوي عليه قول بعض الأصوليين في تعريفه هو: «**العدول** بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه يقتضي ذلك، ويكون **الدليل المقتضى للعدول** أو الترك هو **وجه الاستحسان**»[2].

1 - الشنقيطي: نشر البنود على مراقي السعود، ج 2 ص 365.

2 - مصطفى شلبي: أصول الفقه، ص 365.

مما يجعل التأويل الاستحساني أخذا بهذا الاعتبار ممارسة تأويلية تختص بالنظر في لوازم الأدلة ومآلاتها؛ إذ لما كان الأصل في القضايا الشرعية تقصدها إلى رفع الحرج عن الخلق، فإن إيقاع **التأويل** الذي طريقه **القياس** المكلفَ في صورة من صور العنت يستدعي إجرائيا عدم الاطراد والاسترسال الآلي على الوقائع لكون: «**الضرر مرفوع**»، ولعل هذا ما حدا بصاحب «مسلم الثبوت» إلى تقسيم الاستحسان بحسب إطلاقه إلى قسمين إطلاق خاص وآخر عام:

أما الخاص: «**فهو القياس الخفي في مقابلة قياس جلي**»، وهو ذلك الذي يتبادر إلى الأفهام وجهه، في مقابل الأول الذي «**لم يتبادر إلى الأفهام** [وجهه] **ولكنه يحتاج إلى فكر وتأمل أعمق من الأول**»[1]، وأما العام فهو «**كل دليل في مقابلة القياس الظاهر الذي يقضي العدول عن القياس من نص أو أثر أو إجماع أو ضرورة**»[2]، وهو المعنى نفسه الذي يورده السرخسي في أصوله عندما يصرح بأن: «**الاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما جلي ضعيف الأثر، يسمى قياسا، والآخر خفي قوي الأثر، فيسمى استحسانا؛ أي قياسا مستحسنا، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والوضوح**»[3]، وعلى هذا فالعمل «**بالاستحسان**» يحتاج إلى فضل نظر وتدبر لكونه يعطي الأولوية للمصلحة الجزئية في مقابلة «**الدليل الكلي**»[4]. في ضوء هذه التحديدات يمكننا القول بأن الوعي التأويلي المحايث للنظر الأصولي يكشف بشكل بين عن وجه هذه الممارسة التأويلية بوصفها **فنا** يعمل من أجل تجلية ما يتخفى وراء الوقائع ولا يتجلى للمتأول ابتداء، بحيث يكون هذا المتخفي هو بالذات المعنى ذي الأثر البارز في مقام التنزيل. إن هذا التقابل التأويلي بين الجلاء والخفاء هو الذي يفرز لنا في سياق الاستدلال ذاك التقابل التأويلي بين ممارستين تأويليتين: تأويل معدول عنه، وتأويل معدول إليه؛ أعني تأويل ظاهر مفضول ومتروك، وتأويل خفي فاضل ومأخوذ.

إن هذا المنزع التأويلي كما هو بَيِّن يجعل من مكون السياق، وهو هنا «**المصلحة الجزئية**» الملازمة لمقام المستدَلّ لَه مسوغا منهجيا كفيلا بإسقاط اعتبار مقتضى الدليل

---

1 - مسلم الثبوت، ج 2، ص 320، ومصطفى شلبي، ص 264.

2 - مسلم الثبوت، ج 2، ص 320.

3 - محمد أبو زهرة. أصول الفقه، ص 265.

4 - الشاطبي. الموافقات المجلد الثاني ج 4، ص 116.

الكلي العام في الممارسة الاستدلالية الشرعية لعدم وفائه بمكونات مقام التدليل، يقول الشاطبي بهذا الصدد: إننا «**لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان الواجب اعتبار المآل إلى أقصاه**»[1]، مما يفيد القول بأن التأويل المعدول إليه -استحسانا- عند الشاطبي إنما «**يرجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك**»[2]. يترتب على هذه المسألة جملة حقائق نوردها كما يلي:

1- أن بيان الجهة الشرعية لفعل المستدل له لا يتم إلا بالنظر إلى ما سيؤول إليه ذلك الفعل من «مصلحة» تستجلب «أو مفسدة» تُدرأ، أي إلى «مآل الفعل»[3].

2- أن المصالح والمفاسد بما هي طائفة من **الاقتضاءات العقلية**، هي في أصلها ذات طابع نسبي؛ وذلك إذا نظرنا إلى ما قد يرافق تحصيلها من آفات؛ **فاستجلاب المصلحة** مثلا قد يرافقه من **المفاسد** ما **يضاهيه** أو **يزيد**، كما أن **دفع المفسدة** قد ينشأ عنه من **المفاسد** ما **يعادله** أو **يزيد عنه**، ولهذا اعتبر **الشاطبي** القول بإطلاقية المصالح والمفاسد مدخلا إلى إلحاق بالغ الضرر بالنسق الشرعي، فضلا عن إيقاعه المستدَلَّ لَه في خلاف الغرض الذي يقصد إليه بعمله، وعليه فالوعي بامتناع قيام مصالح أو مفاسد ذات صبغة إطلاقية يفتح للناظر إمكانات تأويلية مأصولة، ومجالا رحبا لبذل الجهد في السعي إلى تنزيل الأحكام انطلاقا من النظر في المقاصد والمآلات التي تترتب على «الأفعال الصادرة عن المكلفين»، سواء «بالإقدام أو الأحجام»[4]، وبناء عليه، فلا يصح إطلاق القول بالمشروعية من جهة المصالح، كما لا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية من جهة المفاسد.

3. إذا ثبت أن أعمال المستدَّل لَه «**أسباب لحصول المصالح أو أسباب لحصول المفاسد**»[5]، فهي بذلك مقدمات تترتب عليها نتائج وأحكام تكون عبارة عن لوازم

---

1 - المرجع نفسه. ج 4، ص 116.

2 - نفس المرجع والصفحة.

3 - الموافقات. ج 4، ص 110.

4 - الموافقات، ج 4، ص 110.

5 - أبو عبد الله الباقوري: اختصار فروق شهاب الدين القرافي، ترتيب الفروق واختصارها، ج 1، ص 5. تحقيق: ذ. عمر بن عباد.

ومسببات لها، وبذلك فهي على هذا النحو مقصودة للشارع، لكون «**المسببات هي مآلات الأسباب**» ومن ثم فالقصد إليها ظاهر وهو «**معنى النظر في المآلات**»[1].

فلو وقع نظر المستدل المتأول على الفعل في ذاته مجردا عن القرائن والسياق، فإنه قد يواجه صعوبات جمة في الكشف عن مقاصده الحقيقية وأغراضه الشرعية، فالمصير إذن إلى تلك المقاصد والأغراض لا يكون إلا بوعي المستدل «بالسياق» بمختلف مكوناته؛ ومن ذلك وعيه بخصوصيات المواقف الفكرية والاعتقادية للمستدَل له.

في ضوء ما سلف بيانه يتضح لنا أن المآلات إن هي إلا العلل الحِكْمِيَّة التي تتقوم بها البنية القياسية، وتُعَاير بمقتضاها مقاصد المكلفين، وهو الأمر الذي حدا بالأصوليين إلى رد التأويل الاستحساني إلى الاستدلال القياسي، واعتباره بالتالي تأويلا قياسا خفيا في مقابلة تأويل قياسي جلي، لكنه مع هذا الجلاء مدخول من جهة قيمته الحجاجية وقوته التدليلية في إفادة المطلوب[2*]، حتى إن بعضهم وصفه بأنه: «**ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس**»[3]، لأن «**المبتغى ليس عين القياس... ولكن محاسن الأمور ومعروفها**»[4]. فإذا كان التأويل الاستحساني يقوم على الوعي «**بمقاصد الشرع في الجملة**» بما هي جملة من المصالح المتراتبة، حتى يتحاشى المستدَل له الوقوع في أضداد أغراضه، بفوات مصالح أو جلب مفاسد، فإن حقيقته ترجع إلى «**اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص**»[5]. فالمآلات بوصفها عللا حِكمية تقضي بالعدول عن «**أصل الدليل العام**»[6] الذي اتضح للناظر أن في إعماله دفعا للمصلحة المتوخاة، الأمر الذي يوجب «اعتبار المآل إلى أقصاه»[7]، وذلك بالنظر إلى لوازم الأدلة من جهة ما يترتب عليها من منافع تُستجلَب أو مضار

1 - الموافقات، ج 4، ص 111.

2 -* القياس الخفي: هو كل قياس عرفت علته بطريق يجتهد فيه.

القياس الجلي: كل قياس عرفت علته بدليل مقطوع به ولا يحتمل إلا معنى واحد إما بالنص أو بالإجماع أو التنبيه وبعضها أجلى من بعض» أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، ج 2، ص 801 / 804.

3 - أبو علي الجرجاني، التعريفات، ص 12.

4 - ابن المقفع، رسالة الصحابة، ص 10.

5 - الموافقات، ج 4، ص 117.

6 - المرجع نفسه، ص 117.

7 - المرجع نفسه، ص 117.

تُدفع. وقصارى القول فإن الثراء الذي تزخر به هذه «الآلية الاستدلالية» عند الشاطبي إن هي إلا نزر يسير مما يتمتع به «مبدأ اعتبار المآل» من قدرة على التكييف الملائم والسديد للوقائع الشرعية، ومن المعاني الجامعة في هذا المضمار، والتي جرت على ألسن بعض نظار المدرسة المالكية، قولهم: «إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة وأن **الاستحسان** عماد الدين»[1]، مما يفيد أن انتقال المستدل إلى الأخذ بالتأويل الاستحساني إن هو إلا نتيجة لوقوفه على القصور المنهجي للممارسة الاسترسالية للاستدلال القياسي في الوفاء بشروط ومقتضيات الاستدلال الشرعي الذي يراعي في تأويلاته مآلات الأفعال، هذا فضلا عن سقوطها في ما يخالف «**الشرع**» من «**القبيح المستنكر**»[2]. أخذا بهذه الحقائق سيتضح بجلاء أن القول بالتأويل الاستحساني هو قول بفضل الممارسة الواعية والقصدية للاستدلال القياسي لأخذها بمقومات مقام التنزيل الذي يقضي بوجوب تفرد المستدَل لَه بالحكم اعتبارا للمآل، على الممارسة الآلية له التي تنأى عن ذلك، لكون من سمات هذه الأخيرة تعاليها عن مقتضيات المقام الذي يوجد فيها المستدَل لَه ونزوعها نحو الإغراق في «**البرهانية**» المتجردة التي لا يغني ظهورها عن البحث في إمكانات تأويلية أخرى تثري النسق الشرعي بالمناسب والأصلح من الأقوال. ويبقى المعيار الفاصل في هذا الشأن هو ما أشار إليه صاحب «رسالة الصحابة» في معرض تقويمه للاستدلال القياسي بقوله: «**القياس دليل يستدل به على المحاسن، فإذا كان ما يقود إليه حسنا معروفا أخذ به، وإذا قاد إلى القبيح المستنكر ترك**»[3]، أجل، يترك بقصد تحصيل مطلوب شرعي غيره موصول بمقام التنزيل، هذا المطلوب الذي يُراعَى فيه أن يكون لازما عن ملزوم تعينت فائدته المصلحية لدى المتأول لوجه استدلالي مخصوص.

فإذا كان المضمون الدلالي لمسمى «**الاستحسان**» عند الإمام مالك هو تقديم **الاستدلال المرسل** على **الاستدلال القياسي**، أو العمل بالمصلحة كلما كانت موافقة وملائمة لأدلة النسق الشرعي ومقاصده، وكان عند الإمام أبي حنيفة هو «الخروج

---

1 - المرجع نفسه، ص 118.

2- رسالة الصحابة، ص 10.

3- المرجع نفسه، ص 10.

عن مقتضى القواعد القياسية لمصلحة مقصودة، فإنه ينصرف عند الشافعي، مؤسس هذا العلم، إلى معنى الهوى والرأي المجرد؛ لذا كان العمل بمقتضاه عنده ضربا من الباطل، وهو الرأي الذي لم يقل به إمام، فضلا عن أن يُجري أحدُهم قضايا الشرع على أساسه. مبعث هذا الموقف اتفاق أهل الأصول قاطبة على قبح القول في الشرع بالرأي المجرد أو بتكلف القياس فيه؛ يقول البدخشي في سياق تعليقه على قولة الإمام الشافعي: (من استحسن فقد شرع) «والظاهر أن مراده إثبات الحكم بالتشهي من غير دليل»[1]، وهو ما يفيد أن الشافعي لم يرد من مسمى **الاستحسان** غير دلالة اللغوية الأصلية، والتي شاع اعتمادها في سياقات تاريخية يعلمها الشافعي كمستند للقول في الشرع بالرأي المجرد، ولكن رغم انتقاده لهذه الممارسة فإنا نجده يُجري بعضا من الأحكام على مجرى التأويل الاستحساني بالمعنى السالف بيانه في قضايا متعددة. وبصرف النظر عما اشتهر به الشافعي من استجماعه لقوانين النظر الشرعي وضبطه لآليات الاستدلال الأصولي بوجه خاص والتي أبدع أيما إبداع في وضعها وصياغتها تحصينا للنسق الشرعي، فإن مواقف المدارس الفقهية بشكل عام تباينت بإزاء قصد الشافعي من كلمة «استحسن» التي ترددت في عباراته التي تتحدد بواسطتها الجهة الشرعية لهذه النوازل، وذلك بين أن تكون محمولة على دلالتها الأصلية اللغوية، بمعنى عدّ الشيء حسنا، وبين أن تكون محمولة على دلالتها الاصطلاحية، بمعنى القول المستند إلى دليل ثبت لدى الإمام، وهو معنى قولهم «إنما قال [الشافعي] ذلك لمآخذ فقهية مبينة في محالها»[2]، وهذه «**المآخذ**» هي مستند قوله بالاستحسان. ولئن كانت هذه العبارة تحمل ما تحمل من اللبس الدلالي، فإن ترك الإمام الشافعي مقتضى القياس الذي يفيد القطع في مسألة «السارق الذي قطعت يده اليسرى بدل يده اليمنى» واستحسانه عدم قطع «يمناه» يقوم شاهدا على إعمال الإمام الشافعي لهذه الآلية الاستدلالية بمفهومها الاصطلاحي، أي كمفهوم ذي مقومات محددة ومنضبطة، وهو هنا العمل بأولى وأفضل تأويل قياسي ممكن؛ أي ذاك الذي يمس المقصود، ويعتبر المآل في تعيين الجهة الشرعية للفعل موضوع القول الفقهي. ولعل هذا هو

1- البدخشي، مناهج العقول، ج 3، ص 190.

2 - حاشية البناني على شرح الجلال المحلى، ج 2، ص 354.

المسوغ الذي حدا بالبعض إلى حمل قولة الإمام السالفة على «مدح» المستحسن -كما تمت الإشارة إلى ذلك- لأنهم نظروا إلى فتاوى الإمام من جهة انبنائها أو عدم انبنائها على الأخذ بالتأويل الاستحساني، فلما ظهر عندهم انبناء جملة منها على الأخذ به، حملوا قولة الإمام على مدح المستحسن. يؤكد هذا الذي خلصنا إليه ما أورده صاحب فواتح الرحموت عندما قال: «وليس هذا [أي الاستحسان] إلا كما يقول الإمام الشافعي عند **تعارض الأقيسة هذا أستحسنه**»[1]. وقصارى القول فإن انتقاد الشافعي للتأويل الاستحساني كان متأثرا إلى حد بعيد بالوضع الذي آلت إليه أقوال المفتين، وأحكام القضاء في زمنه، والتي كانت لا تفيد، في عمومها، غير القول المجرد إذا ما استندت إلى مسمى الاستحسان، وهو الأمر الذي يفسر حقيقة الموقف المعتدل الذي سلكه الإمام الغزالي إزاء بعض رسوم الاستحسان، واتجاهه في نقدها من جهة الممارسة لا من جهة التحديد والصياغة اللغوية الخالصة، فبواسطتها يكشف لنا الإمام الغزالي عن عدم وفاء الإمام أبي حنيفة بمقتضى هذا المصطلح وذلك بقوله: «وأما اتِّبَاع المعنى **الخفي** إذا كان أخص، فهو متبع لأن **الجلي** الذي لا يمس المقصود باطل معه، أو مقدم عليه»، إلى أن يقول: «ولكن أبا حنيفة لم يف بموجبه حتى أتى بالعجائب والآيات وسماها استحسانا»[2]. فالمفارقة إذن تكمن حسب الإمام الغزالي في الانتقال من التصور إلى الممارسة؛ ففي ذات الآن الذي يؤكد فيه على فضل القياس الخفي (التأويل الاستحساني) الذي يمس المقصود على القياس الجلي الذي ينأى عنه، يعترض اعتراضا شديدا على الاستحسان باعتباره مدخلا للقول في الدين بالأهواء والرأي المجرد بعيدا عن الاحتكام إلى الضوابط التي تقنن إجرائية هذه الممارسة الاستدلالية.

3. الوجوه الاستدلالية للتأويل الاستحساني

إذا كان حاصل مفهوم التأويل الاستحساني آيل إلى ترجيح مسلك إجرائي في سياق الاستدلال على مسلك إجرائي آخر بناء على قاعدة من القواعد الاستدلالية التي تقضي بالعدول بالمسألة عن حكم نظائرها، إلى حكم آخر لوجه يقتضي ذلك،[3]

1 - محب الله عبد الشكور، فواتح الرحموت، ج 2، ص 123.

2 - الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص 377.

3 - انظر: مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص 265.

فمعنى هذا أن عملية العدول أو الترجيح قد تأخذ وجوها متعددة وذلك تبعا لتغير المنازل التي ينزلها «المستدَل لَه»، والتي تفترض في سياق تنزيل الأحكام وجود مسلكين في التأويل، يعمد المتأول إلى ترجيح أنسبهما للنازلة بناء على طائفة من القواعد الاستدلالية التي تضبط الممارسة الاجتهادية في هذا النطاق، بحيث لا يسوغ للمستدل أن ينتقل من الجهة الشرعية «المعدول عنها» إلى الجهة «المعدول إليها» إلا بالاستناد إلى إحدى هذه القواعد وإلا انتفت الصفة الاستدلالية لهذه الممارسة التأويلية . وقبل الإتيان على ذكر هذه الوجوه الاستدلالية الملازمة للتأويل الاستحساني وبيان ما يلزم عن ذلك من ضبط للقواعد الاستدلالية التي تقنن لهذا الانتقال نسجل ملاحظة مفادها؛ أن تعدد هذه الوجوه يؤول في نهاية المطاف إلى قاعدة أساس يمكننا إجمالها في قولهم: «أينما وجدت المصلحة فثمة شرع الله». فتحصيل هذه المصلحة إذن هو غاية ما ينشده المستدل المتأول، وهي المعيار الذي يتم بمقتضاه استحسان هذا المسلك التأويلي على ذاك، فاقتران شرع الله بتحصيل المصالح عموما ينهض شاهدا على شرعية هذه الممارسة الاستدلالية كما سنلاحظ ذلك، وفيما يلي سننعطف على بيان أهم الوجوه الاستدلالية للتأويل الاستحساني موصولة بشواهدها من القول الفقهي:

الوجه الاستدلالي الأول: استحسان التأويل القياسي الخفي في مقابل التأويل القياسي الجلي[1]: ومقتضى هذا الوجه أن يكون في النازلة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادَر إلى الأفهام من أول النظر، والثاني يقتضي إلحاقها بأصل آخر فيسمى هذا تأويلا استحسانيا، ويكون مع خفائه أقوى تأثيرا في الحكم من التأويل القياسي الظاهر، فلا يقضى فيها بما ثبت لنظائرها. ويمكننا التمثيل لهذا الوجه على النحو التالي:

- **المسلك التأويلي [1]:** آليته: القياس الجلي، وشاهده قياس عقد الوقف على عقد البيع لوجود علة جامعة هي اشتراكهما في إخراج العين من ملك صاحبها.

- **المسلك التأويلي [2]:** آليته: القياس الخفي وشاهده قياس عقد الوقف على عقد الإجارة لاشتراكهما في علة جامعة هي تمكين من صدر العقد له من الانتفاع

1- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص 265، وانظر: مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص 270.

بموضوع العقد.

حاصل هاتين العمليتين: يلزم عن المسلك التأويلي [1] أن دخول المرافق مشروط بالتنصيص عليها في العقد كما هو الشأن في عقد البيع، بينما يلزم عن المسلك التأويلي [2] أن المرافق تدخل ضمن مشمولات العقد ولو مع عدم التنصيص عليها، لأن معنى الإجارة لا يتحقق كاملا إلا مع الانتفاع بالمرافق كلها، وعليه فالمسلك التأويلي [1] يفضي بالمكلف إلى الوقوع في الضيق والعنت جراء خروج مشمولات العقد من دائرة الانتفاع، بينما المسلك التأويلي [2] يرفع عن المكلف هذا الضيق الحاصل ويفتح له باب الانتفاع بكل مشمولات العقد، وهو ما يقضي بالعدول إلى الحكم المستفاد من المسلك التأويلي [2] استحسانا بناء على القاعدة الاستدلالية [المشقة تجلب التيسير][1].

الوجه الاستدلالي الثاني: التأويل الاستحساني المستند إلى الضرورة ورفع الحرج في مقابل الأصل العام

ونمثل لهذا الوجه على الشكل الآتي:

المسلك التأويلي [1]: آليته: القياس على الأصل العام.

وشاهده: قياس الغبن اليسير في المعاملات، على الأصل العام القاضي باعتباره صورة من صور أكل أموال الناس بالباطل وهو المستفاد من **عموم** قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾[2] الدال على المنع.

المسلك التأويلي [2]: آليته: استحسان استثناء الغبن اليسير في المعاملات من عموم الحكم المستفاد من الأصل العام.

حاصل العمليتين: فعلى مقتضى المسلك التأويلي [1]، فإن الغبن اليسير في المعاملات منهي عنه، لأنه على الحقيقة أكل أموال الغير بدون موجب شرعي.

وعلى مقتضى المسلك التأويلي [2]، وأخذا بمنطوق القاعدة الاستدلالية [الحاجة

1 - سيدي عبد الله بن ابراهيم الشنقيطي- نشر البنود على مراقي السعود، ج 2 ص 270.

2 - سورة البقرة، الآية 188.

تنزل منزل الضرورة]، فإن الغبن اليسير في المعاملات معفي عنه لصعوبة الاحتراز عنه في المعاملات من جهة، ولما فيه من التوسعة واليسر على المستدل له من جهة ثانية، ومن هنا أجاز أهل الفقه التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة[1].

الوجه الاستدلالي الثالث: استحسان عرف التخاطب في مقابل اللازم العباري للفظ.

ونمثل لهذا الوجه على النحو الآتي:

المسلك التأويلي [1]: آليته: الأخذ بدلالة اللفظ اللازمة له لزوما عباريا.

وشاهده: إذا صدر الملفوظ الآتي عن شخص وذلك بقوله: [**أوصيت لجيراني**] فالذي يلزم عن ملفوظه لزوما عباريا أن الوصية تصرف لمن يصدق عليهم لفظ الجيران لغة دون غيرهم، أعني الملاصقون له، لأن الجار من المجاورة أي الملاصقة حقيقة.

المسلك التأويلي [2]: آليته: استحسان حمل الملفوظ السالف على عرف التخاطب الذي يقضي بأن ينتظم لفظ (الجيران) جميع من يصدق عليهم هذا اللفظ **عرفا تخاطبيا**.

حاصل العمليتين: أخذا بالمسلك التأويلي [1]، فإن عبارة الموصي تنصرف فقط إلى من تصدق عليهم الدلالة الحقيقة للفظ «الجيران»، أما على مقتضى المسلك التأويلي [2] فإن هذا اللفظ يطول كل الجيران ولو كانوا غير ملاصقين مادام القصد من إنشاء هذا العقد هو بِرُّهُم، إعمالا للقاعدة الاستدلالية [**العادة محكمة**]، واعتبارا للمضمون الدلالي لهذه القاعدة شاع بين فقهاء الحنفية قولهم: «إن السؤال والخطاب يمضي على ما عم وغلب، لا على ما شذ ونذر»[2]. فبالعرف إذن «يتم تخصيص عمومات ألفاظ الناس في الأيمان والمعاملات وتقييد مطلقها»[3].

في ضوء ما تقدم نستنتج الملاحظات الآتية:

---

1 - الموافقات، ج 4، ص 117.

2 - الدبوسي عبد الله بن عمر بن عيسى الحنفي، تأسيس النظر، ص 80.

3 - الشنقيطي: نشر البنود/ ص2 ص 272.

الملاحظة الأولى: يتبين مما سلف بيانه أن الموقع المتميز الذي يشغله الاستدلال القياسي في ضبط إجرائية هذه الوجوه مرده إلى كون التأويل الاستحساني كما أسلفنا ذلك لا يبنى ابتداء، وإنما يبنى في سياق تقويم استدلال متقدم ظهرت مجانبته للمقصود الشرعي ونأيه عن الحِكمة المنشودة، وذلك بإيقاعه المستدَل لَه في العنت والضيق.

الملاحظة الثانية: مفادها أن القواعد الاستدلالية التي ينضبط بمقتضاها التأويل الاستحساني هي قواعد تداولية، لأنها لا تنظر إلى هذه الممارسة من زاوية معاني الألفاظ والعلاقات التي تربط بينها، وإنما تنظر إليها من زاوية العلاقات القائمة بين المستعملين لهذه الألفاظ، وهو ما يبدو جليا في التأويل الاستحساني المستند إلى «العرف»، سواء أكان العرف شرعيا أم عمليا أم تخاطبيا، والذي يتخصص به عموم الحكم أو عموم اللفظ أو لازمة العباري، وليس من شك في أن العرف أكثر هذه القواعد تغلغلا في حياة الناس، حتى إنه يشق عليهم مفارقته من شدة التصاقهم به، وسواء تعلق الأمر بهذه القاعدة أم بغيرها من القواعد الاستدلالية مما بسطناه في هذه الوجوه الاستدلالية للتأويل الاستحساني، فإن الذي يميز هذه القواعد الاستدلالية برمتها هو طابعها «**المصلحي**»، وهو الطابع الذي أكسبها قوة وعمقا كبيرين في تقنين هذا التأويل بوصفه استدلالا ينم عن فقه عميق بالمقاصد العامة للتشريع، وعن قدرة لا تضاهى في اعتماد أنسب المسالك في تنزيل الأحكام ومتابعة النوازل، لأنه استدلال يراعي كما ألمعنا إلى ذلك مآلات الأحكام من حيث إفضاؤها أو عدم إفضائها إلى المصلحة المطلوبة والتي تكون بالنسبة للمستدِل محددا مركزيا في تقويم العملية الاستدلالية برمتها، وهي هنا الانتقال من مسلك تأويلي يقصر عن المقصود، ويقف عند حدود الأصل العام، أو القياس الجلي أو اللفظ العام، إلى مسلك تأويلي تتحقق معه المصلحة المقصودة، بناء على قواعد استدلالية تضبط هذا الانتقال وتقننه، وباختصار لأنه يروم تحصيل المقصود الشرعي بدفع المفسدة المتوقعة، وتحصيل المصلحة المنشودة التي انطوى عليها خطاب الشارع. وإذا صح هذا صح معه القول بأن التأويل الاستحساني مسلك ذو صبغة حجاجية. فما هي هذه المظاهر الحجاجية؟

4. الطبيعة الحجاجية للتأويل الاستحساني

تتجلى الصبغة الحجاجية للتأويل الاستحساني بوصفه مسلكا استدلاليا «معدولا إليه» للاعتبارات السالفة في جملة من الملاحظات الرئيسة تحصلت لدينا نتيجة لتقليب النظر في هذه الممارسة نجملها فيما يلي:

1. أنه كلما جنحت البنية القياسية أو مقتضى الأصل العام عن تحقيق المقصود الشرعي الذي هو ربط الحكم بمنفعة معينة أو بدفع ضرر حاصل أو متوقع بالنسبة للمستدل له، إلا وعمد المستدل إلى العدول عن الحكم الذي أفاده المسلك التأويلي «الأول» إلى حكم آخر متحصل من مسلك تأويلي متولد عن المسلك الأول ومستند إليه، والذي من أبرز سماته كونه يتصل بذلك المقصود اتصالا وثيقا على نحو يستعيد معه المستدل له موقعه الحقيقي في بنية الاستدلال. وإذا ثبت كون عمدة هذا المسلك في الاستدلال هو العدول بحكم النازلة عن حكم نظائرها، فإن مسوغ هذا العدول يقوم على طائفة من القواعد الأصولية التي يستلزم مقتضاها ذلك الحكم المعدول إليه وتحقق تلك العلاقة التي بسببها يستصحب «الملزوم» مقدمات الدليل «لازمة» الحكم، والتي بواسطتها فحسب يصبح من الممكن الانتقال من الحكم الأول (المعدول عنه) إلى الحكم الثاني «المعدول إليه»، وبالعودة إلى الوجوه الاستدلالية للاستحسان تتبين لنا الحقيقة التالية:

2. أن التأويل الاستحساني المستند إلى «الضرورة» يرجع إلى قاعدة مقررة في خطاب الشرع حاصلها: أن «الحاجة تنزل منزلة الضرورة »، إذ بمقتضى هذه القاعدة يصبح الانتقال من الحكم الأول الذي هو المنع المستفاد من مقتضى الأصل العام في الأمثلة السالفة كالغبن اليسير في البيع، والتفاضل اليسير في المراطلة ...، إلى الحكم بالجواز لحاجة المكلف الماسة إليه، والتي أنزلت منزلة الضرورة مقبول شرعا. كما يصبح الانتقال كذلك من الحكم الذي أفاده مقتضى «الأصل العام» الذي لم يراع الأعراف والعوائد إلى حكم يأخذ بمقتضى تلك الأعراف ممكنا، عملا بالقاعدة الاستدلالية المقررة في هذا الباب وهي أن : «العادة محكمة»؛ مما يعني أنها أصل الشريعة [التي] يُقضى بها في الأحكام»[1] وتمثل من ثمة سندا قويا لها، ويصير وراء كل ذلك الاستدلال بالانتقال من الحكم الذي أفاده مقتضى الأصل العام الذي لم

1 - انظر: عمر الجيدي العرف والعمل في المذهب المالكي، ص 204.

يمس المقصود الشرعي واجبا انطلاقا من القاعدة الاستدلالية «الضرر يزال»، وذلك في الأمثلة التي أوردها الأصوليون في الوجه المتعلق بالتأويل الاستحساني للمصلحة في مقابل الأصل العام من قبيل: توريث زوج المرتدة في مرض موتها وتضمين الأجير المشترك، وتضمين الصناع دفعا لضرر الإتلاف بسبب التقصير، والذي ينطوي على مصلحة المحافظة على المعاملات المالية من الفساد والاضطراب.

يتضح إذن أن اللازم في هذه القضايا إنما أنيط بمقتضى تلك القواعد الشرعية لإخراج الاستدلال الشرعي من «البرهانية» التي قد يجنح إليها كلما تعالى عن أحوال المكلفين وسعى إلى الاستقلال عنها بإنشاء أدلة لا تأخذ بشرط المقام التدليل.

3. أن التأويل الاستحساني بوصفه استدلالا شرعيا لا يبنى إلا في ضوء مقام تدليلي معين، وعلى أساس وجود مستدَل لَهُ معين وبأحوال معينة، مما يتيح للناظر فرصا متعددة لتنزيل الأحكام على النوازل تنزيلا قائما على السبر الدقيق لمقصود الشارع من الحكم؛ بالتغلغل في الجزئيات ومراعاة الظرفيات والتقلب وفق أحوال المكلفين، باعتبار أن المهم في هذا السياق ليس هو «القيمة الصورية للحجج، وإنما الأهم هو خصوصياتها الفاعلة، ومجال بنائها»[1].

وختاما نقول: باكتساب المسلك الاستدلالي المعدول إليه استحسانا، أعني التأويل الاستحساني، للصبغة الحجاجية في مقابل النزعة البرهانية للمسلك الاستدلالي المعدول عنه، فإن االمستدل يجد نفسه أمام وجه تأويلي إجرائي ناجع في الاستدلال الشرعي، وذلك عندما يصطدم مقتضى الأصل العام في بعض جزئياته بواقع الناس، وهو المسلك الذي يؤكد على **الصبغة العملية** لآلية النظر الشرعي بشكل عام، ويؤكد تبعا لذلك على الواقعية المتأصلة التي اتسمت بها الممارسة الاستدلالية في مجال بناء الأقوال الفقهية، والتي تنهض شاهدا على انفتاح أدلة النسق الشرعي في استيعابها للوقائع وفي تفريعها للأحكام.

إن وعي الأصوليين بالطابع العقلي المتميز للتأويل الاستحساني بوصفه استدلالا مبينا على الانتقال من الأخذ بدليل جلي ضعيف الأثر، إلى دليل خفي قوي الأثر،

1 - MANUEL MARIA CARRILHO, Rhétorique de la modernité p56 .. Presses Universitaires de France. Paris, 1992.

ووعيهم من ثم بما يحتاج إليه هذا البناء من فضل نظر وتدبر، وما يصاحب ذلك من فطنة ونباهة في سبر أنسب أسباب التعلق والاقتران بين أحوال المكلف والدليل، وفي تعيين أدق الوسائل لتقويم هذا البناء، هو الذي حدا بهم إلى تصنيف هذه الممارسة الاستدلالية ضمن مفهوم «الاستدلال»، نظرا لما يقتضيه هذا المصطلح من البحث في العلاقات الاستدلالية من حيث صحتها وفسادها، ومن حيث مناسبة مضامينها للوقائع التي تروم الإجابة عنها. فهذا المنزع التأويلي الذي يصل النظر بالعمل، بالإضافة إلى كونه ينم عن قدرات منهجية فائقة، فإنه ينأى أن يكون قولا في الشرع بالعقل المجرد كما شاع القول بذلك عند بعض المنظرين، وإنما هو عمل بدليل بلغ الغاية في الإحاطة بالمقصود، حصل رتبة النهاية في إفادة المطلوب.

ولعل أدق وصف قيل في بيان ما تنطوي عليه هذه الممارسة الاستدلالية من حقائق ومقاصد سامية، ما أورده الشريف الجرجاني في تعريفاته عندما قال: «**الاستحسان هو ترك القياس والأخذ بما هو أرفق للناس**»[1]؛ لكون طرد المستدل لآلية القياس على نحو آلي يوشك أن يوقعه في آفات لعل أظهر تجلياتها؛ مخالفة روح الشريعة ومباينة حِكمة الشارع في وضع الشرع.

1 - الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 12.

لائحة المصادر والمراجع:

- الأسنوي جمال الدين. نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، دار الكتب العلمية، ط 1، 1984

- البناني أبو عبد الله. حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دار الفكر، 1982.

- الباقوري أبو عبد الله، ترتيب الفروق واختصارها، ترتيب واختصار فروق شهاب الدين القرافي، تحقيق ذ. عمر بن عباد، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 1994.

- البدخشي محمد بن الحسن، شرح البدخشي مناهج العقول، دار الكتب العلمية، ط 1، 1984.

- الجرجاني أبو الحسن علي بن محمد، التعريفات، الدار التونسية للنشر، 1981.

- الجيدي عمر. العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهوماته لدى علماء المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، 1984.

- ابن المقفع عبد الله، رسالة الصحابة، الدار البيضاء، المغرب.

- الدبوسي عبد الله بن عمر بن عيسى الحنفي. كتاب تأسيس النظر، مع رسالة أبي الحسن الكرخي ونظائرها، لأبي حفص عمر السقى صبيح، المطبعة الأدبية، مصر ط 1.

- بن زحاف يوسف. إشكالات التأويل، دار غيداء الأردن، ط1، 2020.

- شلبي محمد مصطفى. أصول الفقه، دار النهضة العربية، بيروت، 1986.

- شلبي محمد مصطفى: تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.

- ابن قدامة المقدسي. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1981.

- الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم اللخمي. الموافقات في أصول الأحكام، علق عليه محمد حسنين مخلوف، دار الفكر، مصر، د ت.

- الشنقيطي عبد الله بن ابراهيم العلوي. نشر البنود على مراقي السعود، طبع اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، المغرب، الإمارات العربية المتحدة،

- الشيرازي أبو إسحاق، شرح اللمع حققه عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1988.

- صالح محمد أديب. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، 1993.

- أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، دار الفكر بيروت، دت.

- أحمد مونة. مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمان؛ دراسة في الدلالات الأصولية

والمقاصد الشرعية، ص 12، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017.

. أحمد مونة. مقدمة في أصول الدلالة، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 2014.

- محب الله عبد الشكور. فواتح الرحموت، هامش مطبوع مع المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، دار الفكر، مصر، ط1، 1366 ه.

- النقاري حمو. معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2016.

- النقاري حمو. مفاهيم التفلسف الغربي، معجم تحليلي عربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت 2018.

- MANUEL MARIA CARRILHO, Rhétorique de la modernité, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

- BLAY Michel, Dictionnaire des concepts philosophiques, Larousse CNRS EDITIONS, 2013,

التأويل رؤية قرآنية

صابر مولاي احمد[1]

الدراسات والأبحاث والمؤلفات التي تُعنى بالمعرفة التأويلية كمعطى نظري ومنهجي في قراءة النصوص وبالأخص النصوص الدينية؛ كثيرة ومتعددة؛ ولكن الدراسات والأبحاث والمؤلفات التي تنتقل من مجال التنظير إلى مجال التطبيق؛ بقراءة وخوض غمار القراءة التأويلية للنص الديني وبالأخص القرآن الكريم؛ لا زالت لم توف بالغرض الذي يجعل منها متنا متسعا ومتنوعا ومتعدد الرؤى والتصورات والأفكار في الإجابة عن أسئلة العصر وقضاياه؛ فبالرغم مما كتب ونشر من مؤلفات في هذا الميدان؛ ففي تقديرنا أننا اليوم في حاجة ماسة أكثر للشق التطبيقي من المعرفة التأويلية والذي يهتم بقراءة وتأويل القرآن الكريم تبعا لمقتضيات زمننا الراهن؛ بدل الوقوف عند ما قال به المتقدمين من المفسرين وغيرهم.

فلا هروب لنا اليوم من المعرفة التأويلية في الفهم؛ وفي فهم الفهم؛ لتراثنا

1 - باحث مغربي مختص في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر.

الثقافي الذي سار في كثير من الأحيان؛ يؤثر فينا أكثر مما نؤثر فيه؛ ونحن نقبل على الحياة؛ والمشكلة عند كثير من الناس اليوم ترتبط بتأثير التراث فيهم؛ وهم في غفلة تامة بأنهم يقبلون على الحياة بوعي وفهم مستمد من الماضي ولا يراعي شروط وتحولات الحاضر إلى درجة يتم فيها استعداءهم لكل ما له علاقة بالحاضر. وتزداد المشكلة أكثر تعقيدا عندما تجتزأ الأحداث والوقائع وأقوال المتقدمين وأفهامهم... من السياقات الثقافية والسياسية والاجتماعية التي وردت من خلالها؛ وتفهم تبعا لخلفيات تتصف بالأصولية والتشدد أو تلبس لباس إيديولوجية ما...

فالمعرفة التأويلية الهادفة تتعارض مع اجتزاء النصوص والأحداث والوقائع من سياقاتها؛ فهي تقتضي من بين ما تقتضي؛ قراءة النصوص على حدة أو في علاقة بعضها مع بعض؛ قراءة كلية؛ وفي الوقت ذاته قراءتها تبعا للسياق الثقافي والاجتماعي والسياسي... الذي ظهرت فيه وأثر فيها وأثرت فيه. فمثلا لا يمكن بأي وجه من الوجوه أن نفهم تفسير الطبري وأقواله ونحن نفصله عن المحيط الذي كتب فيه تفسيره للقرآن في أواخر القرن الثالث و مطلع الرابع الهجري؛ كما أننا لا يمكن أن نحيط بالأبعاد الكلية لتفسيره إن اجتزأنا بعضا من أقواله دون غيرها؛ فضلا على أن فهم أقواله المتعددة؟ يتطلب منا أن نراعي ما هو متوفر له في زمانه من وسائل المعرفة التي جعلته يقول بهذا القول دون غيره... فالمعرفة التأويلية التي نتوخاها ونسعى من أجلها هي تلك المعرفة المفتوحة على كل وسائل القراءة والتحليل والفهم والنظر الذي يراعي قيمة الإنسان الأخلاقية في الوجود؛ ويراعي في الوقت ذاته إرادته الحرة.

ولهذا اهتمت هذه الدراسة بأمر أساس يتجلى في العمل على قراءة موضوع مفردة التأويل من داخل القرآن الكريم؛ بمعزل عن تعريفات وتصورات المتقدمين؛ لا بهدف إقصائها وإبعادها؛ ولكن بهدف الاقتراب من دلالة مفردة التأويل في القرآن الكريم ومن تصوره للموضوع؛ حتى نتمكن من إعادة فهم الموضوع كما هو وارد في القرآن من جهة وكما هو متداول في الثقافة الإسلامية من جهة أخرى.

سيجد القارئ لهذا العمل دراسة تحليلية برؤية مختلفة عن ما هو سائد في المدونة التفسيرية في فهم الآية 7 وما تلاها من سورة آل عمران؛ وهي الآية التي

بنى عليها المفسرون وغيرهم صرحهم في فهمهم لموضوع التأويل في الثقافة العربية الإسلامية؛ بهدف تحرير موضوع التأويل من المضايق التي وضعته فيها الثقافة العربية وبالأخص المفسرين؛ وتقديم قراءة تأويلية للموضوع تساهم في جعل المعرفة التأويلية اليوم أكثر تواصلا مع المعطى المعرفي التأويلي المعاصر؛ وبالأخص ما اتصل بمعرفة تأويل النص القرآني؛ ونشير بأننا اعتمدنا من حيث تنزيل الآيات القرآنية على رواية حفص عن عاصم.

مفردة التأويل في القرآن

نحن هنا لسنا بصدد الكشف عن تعريفات وتصورات المتقدمين لموضوع التأويل؛ بقدر ما يهمنا أن نقترب أكثر من دلالة مادة مفردة «تأويل» من خلال البنائية القرآنية؛ فهي واردة في سورة الكهف التي أخبرتنا بقصة موسى والعبد الصالح، وكذلك في سورة يوسف التي أخبرتنا بقصة نبي الله، وكذلك في سورة آل عمران من خلال الآية 7 منها التي سنتوقف عندها بالقراءة والتحليل[1].

اتخذ موسى عليه السلام لنفسه صحبة عبد من عباد الله، آتاه الله رحمة وعلمه من لدنه علما. وكان هدف موسى أن يتعلم مما علمه الله لعبده، فاشترط العبد على موسى ألا يسأله عن شيء، حتى يحدث له منه ذكرا. فلما انطلقا لم يستطع موسى الصبر، ويؤجل أسئلته الآنية إلى وقت لاحق، قال تعالى: «**فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا.قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا.قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا. وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا. قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا.**»[2] إذ لما خرق العبد السفينة التي يركبها أهلها قال له موسى: «**أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا**[3]».

---

1 - خصصت الباحثة المغربية، فريدة زمرد، لهذا الموضوع دراسة اصطلاحية شاملة، تحت عنوان: «مفهوم التأويل في القرآن الكريم، دراسة مصطلحية» منشورات مركز الدراسات القرآنية، بالرابطة المحمدية المغربية للعلماء، سلسلة ، ط1، 1434هـ/2013م. وقد خلصت بأن «التأويل في الاصطلاح القرآني: هو ما يصير إليه القول أو الفعل من عاقبة وتحقق في عالمي الغيب أو الشهادة».

2 - الكهف/ 65 - 69.

3 - الكهف/ 71.

ولما أقدم العبد الصالح على قتل الغلام قال له موسى: «**أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا**»[1]. ولما بنى العبد الحائط الذي كاد أن ينقض في القرية التي طلبوا الطعام من أهلها فأبوا إطعامهما، قال له موسى: «**لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا**»[2].

وفي كل حدث كان العبد الصالح محذرا لموسى بأنه لا يستطيع معه صبرا نتيجة أسئلته الآنية، وهذا هو سبب فراقهما، وقبل فراقهما ما كان من العبد الصالح إلا أن يخبر موسى بتأويل ما لم يستطع عليه صبرا؛ أي بالوقوع المستقبلي لكل ما أقدم عليه من خرق السفينة وقتل الغلام وبناء الجدار.

قال تعالى: «**قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا**»[3]؛ فالوقوع المستقبلي للسفينة التي خرقها العبد الصالح هو قوله تعالى: »**أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا**»[4]؛ أي إن السفينة سيؤول أمرها إلى هذا الوضع ويقع عليه. فبسبب خرقه لها، تبقى في ملك أصحابها ولا يغصبها الملك منهم.

أما الغلام لو لم يقتله العبد لآل أمره إلى إرهاق أبويه طغيانا وكفرا؛ أي ستقع حالة أمره على هذه الحالة التي خشيها العبد فقتله، وأما الجدار الذي بناه دون أن يأخذ عليه أجرا، فوقوع أمره هو حفظ كنز في أسفله لغلامين يتيمين في المدينة حتى يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من الله، قال تعالى: «**وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا. فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا. وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا**[5]». ويؤكد العبد الصالح أنه لم يقبل على كل هذا انطلاقا من ذاته، بل لما علمه

1 - الكهف/ 74.

2 - الكهف/ 77.

3 - الكهف/ 78.

4 - الكهف/ 79.

5 - الكهف/ 80 - 82.

الله من رحمته ومن علمه سبحانه؛ أي القدرة على التنبؤ وإدراك ما ستؤول إليه العديد من الأمور والأحداث وما ستقع عليه قال تعالى: «**وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا**»[1].

يتضح مما سبق، أن السياق الذي وردت فيه مفردة تأويل من خلال سورة الكهف، يفيد أن التأويل يعني ما يؤول إليه الأمر وما يرجع إليه.

بعد أن رفع يوسف عليه السلام أبويه على العرش، وخرّا له سجدا كان قوله: هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا؛ أي وقوع رؤياه التي رآها في المنام، وهو في الصغر وأخبر بها أباه، قال تعالى: «**إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ**»[2]. قال تعالى: «**وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا**»[3]. فالله سبحانه وتعالى آتاه من الملك وعلمه من تأويل الأحاديث، القراءة المستقبلية للوقائع والأحداث قال تعالى: «**رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنُيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ**»[4]، وقال تعالى: «**وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**»[5]، وقال تعالى: «**وَكَذَلِكَ مَكَّنِّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَاللّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**»[6].

فلما رأى الملك الذي كان لديه يوسف، رؤياه التي مفادها سبع بقرات سمان يأكلهن سبع بقرات عجاف، وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات احتار في أمره، إذ لا علم له بتأويل هذه الرؤيا، فما كان له إلا أن يطلب من قومه أن يفتوه في رؤياه

1 - الكهف/ 82.

2 - يوسف/ 4.

3 - يوسف/ 100.

4 - يوسف/101.

5 - يوسف/ 6.

6 - يوسف/ 21.

ولا أحد له القدرة على ذلك. فلما استفتوا يوسف في رؤيا الملك أخبرهم بما سيقع في القريب وبما سيؤول إليه الأمر، وذلك أنهم سيزرعون سبع سنين تعود عليهم بالنفع الكثير، ويجب أن يدخروا الكثير مما حصدوه للسنين السبع الموالية، والتي لا حصاد فيها إلا ما اذخروه من قبل، وبعدها يأتي عام فيه يغاث الناس؛ قال تعالى: **«وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ (43) قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ (44) وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ (45) يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ (46) قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ (47) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ (48) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ (49)»**[1].

إن ما أخبر به يوسف هو ما تحقق في الواقع؛ إذ أشرف هو بنفسه على خزائن الأرض، فهو الحفيظ والرقيب عليها، قال تعالى: **«وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ (54) قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ (55) وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ (56) وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ (57)»**[2].

وقبل هذا، عندما كان في السجن داخل قصر الملك، قال أحد الفتيين اللذين دخلا معه السجن: **«إني أراني أعصر خمرا»** وقال الآخر: **«إني أراني أحمل فوق رأسي خبزا تأكل الطير منه»**. وكان طلبهم من يوسف أن يخبرهم بما سيقع في مستقبلهم، وإلى أي حالة يؤول أمرهم، فقال للأول أنه سينجو من السجن وبعده سيسقي الملك خمرا وطلب منه أن يذكره عند الملك لكن الشيطان أنساه ذلك. أما الآخر،

---

1 - يوسف/ 43 - 49.

2 - يوسف/ 54 - 57.

فمصيره أنه سيصلب وتأكل الطير منه، وهذا ما آل إليه الأمر، ووقع عليه قال تعالى: «**وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (36)**»[1]. قال تعالى: «**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ (41) وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ (42)**»[2].

يتضح مما سبق، أن السياق الذي وردت فيه مفردة تأويل من خلال سورة يوسف يفيد بأن التأويل يعني ما يؤول إليه الأمر وما يرجع إليه.

وفي سورة النساء: فبعدما أمرنا الله أن نؤدي الأمانات إلى أهلها وأن نحكم بين الناس بالعدل وأن نطيع الله ورسوله، وأولي الأمر منا، وإن تنازعنا في شيء نرده إلى الله والرسول، كان قوله تعالى: «**ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**»[3]؛ بمعنى أن حالة أمرنا من الأحسن أن تقع وفق ما أمرنا به وهذا أحسن الوقوع. وكذلك هو الأمر في سورة الإسراء، بعد نهيه سبحانه ألا نقتل أولادنا خشية إملاق وألا نقرب الزنا وألا نقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأن لا نقرب مال اليتيم حتى يبلغ أشده، وأن نوفي بالعهد وأن نوفي الكيل، جاء قوله تعالى: «**خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**»[4] **بمعنى إذا وقعت أفعالنا وآلت إلى هذه الحالة التي أمرنا بها، فهذا هو الخير وأحسن الوقوع**. كما أن القرآن الكريم أخبرنا إلى ما ستؤول إليه حالة هذه الدنيا التي نحياها، وأخبرنا بوقوع يوم القيامة ويوم البعث ويوم الحساب، وغير ذلك من أمور المستقبل المتصلة بمصير الكون والإنسان والوجود بأكمله التي لا علم لنا بها إلا ما أخبرنا به سبحانه عن طريق أنبيائه عليهم السلام.

ولا يعلم زمن ولحظة وقوع يوم البعث والحساب إلا هو سبحانه، إلا أن

---

1 - يوسف/ 36.

2 - يوسف/ 41 -.42

3 - النساء/ 59.

4 - الإسراء/ 35.

بعضا من الناس، إما لجحودهم أو لعجالة من أمرهم، أو لتكذيبهم بما لم يحيطوا به علما، نسوا ما جاءهم من الكتاب وما أخبرتهم به الأنبياء والرسل، ويستعجلون وقوع ما أخبروا به، لكن يوم يأتي وقوع -تأويل- ما أخبروا به يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء ليشفعوا لنا قال تعالى: «**وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (52) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (53)**»[1] وقال تعالى: «**بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ**»[2].

قراءة كلية للآية 7 من سورة آل عمران

قال تعالى: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (7)» **(آل عمران)**

- خلاصة في فهم المفسرين للآية 7 من آل عمران

بعودتنا إلى المدونة التفسيرية للقرآن الكريم، والتي تضم العديد من كتب التفسير التي يتعذر حصرها؛ إلا ما اشتهر منها وذاع صيته لاعتبارات علمية وثقافية أو سياسية أو مذهبية وما شابه ذلك؛ نجد أبا الحسن علي بن محمد، الشهير بالماوردي في ق. 5 المتوفي عام 450هـ؛ صاحب كتاب تفسير النكت والعيون؛ يعد لنا اختلافات المفسرين في فهمهم للآية 7 من سورة آل عمران قوله: «{مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ} اختلف المفسرون في تأويله على سبعة أقاويل: أحدها: أن المحكم الناسخ، والمتشابه المنسوخ؛ والثاني: أن المحكم ما أحكم

1 - الأعراف/ 52 - 53.

2 - يونس/ 29.

الله بيان حلاله وحرامه فلم تشتبه معانيه؛ والثالث: أن المحكم ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل أوجهاً؛ والرابع: أن المحكم الذي لم تتكرر ألفاظه، والمتشابه الذي تكررت ألفاظه؛ والخامس: أن المحكم الفرائض والوعد والوعيد، والمتشابه القصص والأمثال؛ والسادس: أن المحكم ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة، وطلوع الشمس من مغربها، وخروج عيسى ونحوه؛ والسابع: أن المحكم ما قام بنفسه ولم يحتج إلى استدلال...

{وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ} فيه ثلاثة أقاويل: أحدها: تأويل جميع المتشابه، لأن فيه ما يعلمه الناس، وفيه ما لا يعلمه إلا الله؛ والثاني: أن تأويله يوم القيامة لما فيه من الوعد والوعيد، كما قال الله تعالى: {هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَومَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ} [الأعراف: 53] يعني يوم القيامة؛ والثالث: تأويله وقت حلوله»[1].

وأورد أبو جعفر الطبري (-310هـ) في الكتاب: تفسير جامع البيان في تأويل القرآن قوله: «المحكم من آي القرآن: ما عرف العلماءُ تأويله، وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه: ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه»[2].

وأورد الألوسي (في ق 13هـ) في كتابه تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني قوله: المتشابه الخفي الذي لا يدرك معناه عقلا ولا نقلا، وهو ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة والحروف المقطعة في أوائل السور[3]. ويرى الشوكاني (في ق 13 هـ) في كتاب تفسير فتح القدير، بأن العلماء اختلفوا «في تفسير المحكمات والمتشابهات على أقوال، فقيل: إن المحكم: ما عرف تأويله، وفهم معناه، وتفسيره. والمتشابه: ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل...»[4].

---

1 - أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (450 هـ) ؛ **تفسير النكت والعيون**؛ تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ لبنان؛ ج 1 (د. ت. ط) ص 369 - 371 (بتصرف).

2 - الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر (- 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000 م؛ ج 6؛ ص 180.

3 - شهاب الدين الألوسي؛ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (1270-هـ) تحقيق: علي عبد الباري عطية؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ لبنان، ط.1؛ 1415 هـ؛ ج.2؛ ص 80.

4 - فتح القدير؛ محمد بن علي الشوكاني اليمني (1250 هـ) ؛ دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت؛ ط1؛ 1414 هـ؛ ج 1؛ ص 360.

التمعن في أقوال المفسرين واختلافهم حول تحديد مفهوم المحكم ومفهوم المتشابه؛ والتي لا يسمح المجال لعرضها؛ يقودنا إلى القول بأن اختلافاتهم تلك حول ماهية المحكم والمتشابه وغيرها قد شوشت على فهمهم وتصوراتهم لموضوع التأويل؛ فالمحكم عند المفسرين: هو ما يمكن معرفته وإدراكه والإحاطة به؛ فهو لا يحتمل التأويل إلا من وجه واحد؛ بينما المتشابه هو ما يصعب أو يتعذر معرفته كليا بكونه يحتمل التأويل من وجوه متعددة؛ وتعدد وجوه تأويله هذه خلقت مشكلة عند المفسرين؛ فالذين تنطوي قلوبهم على الزيغ بهدف بث الفتنة ونشرها بين الناس؛ يتبعون المتشابه من القرآن ابتغاء تأويله؛ فابتغاء تأويل المتشابه والسعي نحوه؛ في نظر المفسرين وغيرهم يعد بابا غير موثوق به؛ وتبعا لهذا الفهم سارت مفردة «التأويل» تثير الفزع والخوف والريبة على العكس من مفردة «التفسير»؛ والحقيقة أن المفسرين المتقدمين ليس لهم موقف سلبي من موضوع التأويل؛ إذ منهم من جعله مرادفا للتفسير؛ على رأسهم أبو جعفر الطبري في القرن 4 هـ؛ الذي اتخذ من مفردة التأويل عنوان لكتاب المعنون بتفسير «جامع البيان في تأويل القرآن».

- الآية 7 من آل عمران نحو تجديد النظر والفهم

نأتي الآن إلى قراءة وتتبع الآية 7 وما تلاها من الآيات من سورة آل عمران؛ فمن المعلوم أن فهم هذه الآية بني عليه الكثير من التصورات والرؤى في الثقافة الإسلامية؛ فيما يخص مفهوم المحكم والمتشابه وأم الكتاب، قال تعالى: «**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (7) رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (8) رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (9)**» (آل عمران).

- الآيات المتشابهات

في الآية 7 من سورة آل عمران، نجد أن الذين في قلوبهم زيغ؛ يتبعون ما تشابه من كتاب القرآن، بطلبهم وقوع ما أخبر القرآن به من أمور الغيب وبالأخص التي تتصل بيوم البعث؛ ومن الواضح أن طلبهم واتباعهم ذلك؛ ليس من أجل غاية علمية صادقة، بل من باب الفتنة، والذي يؤكد أن الآيات المتشابهات هي الآيات التي ترتبط بموضوع القيامة والحساب والبعث؛ وما شابه ذلك من قصص الأنبياء والرسل وحقيقة ما كانوا عليه؛ هو كون الآية 8 والآية 9 تبعا للسياق من سورة آل عمران قد ربطت موضوع الزيغ بالتأكيد أن الله جامع الناس ليوم لا ريب فيه؛ بمعنى أن موضوع الآيات المتشابهات التي يستعجل تأويلها -أي وقوعها - الذين في قلوبهم زيغ يرتبط موضوعها بيوم البعث، وهو يوم لا ريب فيه؛ وسنأتي في الفقرات القادمة على تقريب معنى الآيات المحكمات أم الكتاب[1].

بينما الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا؛ فهم لا يستعجلون وقوع «أي تأويل» للأخبار والآيات التي تتصل بيوم القيامة والبعث والحساب؛ وعيا منهم بأن القرآن لم يربط الساعة بموعد أو بتاريخ أو ما شابه ذلك قال تعالى: «**وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** (77)» (النحل) قال تعالى: «**يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا** (42) **فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا** (43) **إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا** (44)» (النازعات)؛ فالطريق للإيمان بها ليس في استعجال وقوعها أو مقارنة حدوثها بعلامة ما أو ما شابه ذلك؛ بل ينبغي البحث والنظر في عالم الشهادة؛ فبالقرائن وبالأدلة الكامنة في الوجود، وفي الكون سيتضح بأنه لا محالة بأنه سيقوم الناس لرب العالمين قال تعالى: «**يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ** (6)» (المطففين)، فإيمان الراسخين في العلم إيمان يتصف بالرؤية والمنهج الكلي في التعاطي مع المعرفة بمختلف نظمها؛ فمفردة «**كُلٌّ**» في قولهم: «**آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**» تعكس روح معينة في النظر والتفكير في التعاطي مع الظواهر والأشياء؛ سواء التي تتصل بعالم الغيب أو بعالم الشهادة؛ مع

---

1 - يعد محمد شحرور من أبرز الذين قدموا قراءات معاصرة؛ لمفهوم الآيات المحكمات والمتشابهات وأم الكتاب. ينظر: الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة؛ دار الأهالي للطباعة والنشر؛ دمشق؛ سوريا؛ ط 1؛ 1990.

العلم أن موضوع الإيمان في مداراته في القرآن الكريم؛ لا ينفصل عن العلم بمفهومه المرتبط بتاريخ المعرفة والفكر؛ فقد وصف القرآن الكريم العلماء في مختلف العلوم التي تتصل بدراسة وفهم الطبيعة وقوانينها والمجتمع والإنسان (الكون) بكونهم يخشون الله قال تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (27) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (28)**﴾ (فاطر) فالعلماء هنا هم من اتصل علمهم بموضوع البحث في الماء والثمرات واختلاف الألوان والدواب والأنعام... وإلى غير ذلك من الأشياء والموجودات في الوجود والظواهر الكونية؛ فمدار مفردة «العلماء» في القرآن لا يتوقف عند أولئك الذين كرسوا كل وقتهم لحفظ متون وأقوال ثلة من السابقين الذين خلد التاريخ ذكرهم؛ بمعزل عن سياقاتها من حيث الزمان والمكان والثقافة؛ وبدون وعي ولا فهم ولا تحليل؛ ويرون في أنفسهم أنهم علماء، وهم بوعي أو بدونه، أوصياء على أمر الدين والناس والمجتمع؛ وحقيقة الأمر أن العلم في الدين وقضاياه؛ لا يتأتى بمعزل عن علوم المجتمع وعلوم الطبيعة؛ وفوق كل ذي علم عليم؛ والله هو السميع العليم.

ولا ينبغي الفهم بأن القرآن قد أغلق الباب بالكامل حول البحث والسؤال والنظر في الموضوعات المتصلة بالآيات المتشابهات التي تخبر بيوم الميعاد وما شابهها من الآيات التي تخبرنا عن أحوال الأنبياء والرسل كما تقدم؛ بل على العكس من ذلك؛ فالقرآن تفرد بربط الموضوع بمعضلة منهجية في العلم والفهم؛ تتصل من جهة **أولى:** بمفردة «الفتنة» «**ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ**» ومن جهة **ثانية:** باستعجالهم وابتغاء وقوع الآيات المتشابهات «**وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**»؛ أي طلب وقوعها في الحال كما تقدم.

فمفردة «فتنة» في القرآن وردت مقترنة بالقتل، وهي أشد خطورة على الجماعة والمجتمع من القتل لكونها تكون سببا من وراء وقوعه قال تعالى:» **وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ**»[1] قال تعالى: «**وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ**»[2] وما دامت الفتنة

1 - البقرة / 191.

2 - البقرة / 217.

أشد من القتل ورد السماح بقتال المعتدين كعلاج ووقاية من الفتنة في سياق رد العدوان والحد منه قال تعالى: «**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (190) وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (191) فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (192) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (193)**» (البقرة) كما أن مفردة الفتنة وردت مقترنة بمفردة تقليب الأمور؛ أي إخراجها عن سياقه التي هي فيه قال تعالى: «**لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ (48) وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ (49)**» (التوبة).

يطرح القرآن حلّا لهذه المعضلة المنهجية؛ وهذا الحل يتجلى في الأخذ **بمنهجية الرسوخ في العلم**؛ بدلا عن **منهجية الزيغ في العلم** التي تترتب عنها معضلة الفتنة ومعضلة استعجال وقوع ما هو قادم؛ وسنأتي في الفقرات القادمة على تقريب موضوع مفردة «الزيغ». فالرسوخ في العلم يقتضي جلب المنفعة لكل الناس بدل جلب الفتنة؛ ومن أوجه الفتنة أن يتم التعاطي مع المعرفة بكل أقسامها بمنطق متحيز وإخفاء حقيقة ما على حساب حقائق أخرى تبعا لمصالح ضيقة باسم الدين أو الطائفة أو ما شابه؛ ولهذا فالراسخون في العلم من أهل الكتاب هم من يتعاطون مع الكتاب وقضاياه بمنطق كلي، إيمانا منهم بالكتاب الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وبالكتب التي جاء بها الرسل، عليهم السلام، من قبله. قال تعالى: «**لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا (162)**» (النساء)، وهو الأمر نفسه مع الراسخين في العلم الذين لا يفرقون في الرؤية والفهم والمنهج والتحليل بين الآيات المحكمات والآيات المتشابهات «**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**»؛ فآيات الكتاب لا تتجزأ من حيث الفهم لديهم؛ كما أن عالم الغيب وعالم الشهادة لا ينبني على

الفهم المجزأ الذي تتعارض فيه التصورات... فسبل المعرفة لديهم محكومة بنظرة متكاملة لنظم المعرفة بمعزل عن أي انحراف؛ وعليه فالرسوخ في العلم يفيد النظر إلى مختلف نظم المعرفة في كليتها؛ فمفردة «الراسخون» وردت مرتين: في القرآن مقرونة بمفردة «العلم» نجدها في الآية 7 من سورة آل عمران وفي الآية 162 من سورة النساء كما تقدم.

نأتي الآن إلى مفردة «زاغ»، فورودها في القرآن اقترن بمفردة «البصر» واقترن كذلك بمفردة «القلب»؛ ففي سورة النجم يخبرنا القرآن الكريم[1] عن الحالة التي اختص بها الرسول صلى الله عليه؛ وذلك بكونه رأى ما رآه من آيات ربه الكبرى؛ ويؤكد القرآن أن رؤيته تلك لا تتوقف عند الرؤية بالفؤاد «**مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (11)**» **(النجم)** بل تمتد إلى الرؤية البصرية الخاصة بمحمد عليه السلام، قال تعالى: «**مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (17) لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (18)**» (النجم) فالرسول قد رأى ما رآه من آيات الله الكبرى التي لا علم لنا بها؛ وقد وردت مفردة «**مَا زَاغَ**» لتنفي عن الرؤية المتصلة بالفؤاد والبصر في الوقت ذاته؛ أي احتمال يحصل معه نوع من التشتت أو الانحراف في الرؤية المتصلة بالبصر والفؤاد، أو توهم أو ما شابه ذلك. أما في سورة الأحزاب، فقد وردت مفردة «زاغت» لتؤكد تشتت الرؤية البصرية وانحرافها؛ في لحظة حرجة تتصل باللحظات الحرجة التي تحدد النصر أو الهزيمة في ساحة المعركة؛ لحظة مجيء العدو من فوق ومن أسفل... قال تعالى: «**إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا (10)**»**(الأحزاب)** في هذه الحالة الواقعية التي يهجم فيها العدو من فوق ومن أسفل تنحرف معها الرؤية البصرية للجنود المحاربين، وهم بين قوسي هجومين: هجوم أعلى وهجوم من أسفل؛ فزيغ الأبصار هنا هو انحرافها في الرؤية، وهي تراقب الهجوم المزدوج من أعلى ومن أسفل.

إذن؛ مفردة «زاغ» تدور في سياق انحراف البصر وخروج الرؤية البصرية عن مسارها السليم؛ فالموضوع في جوهره موضوع مركب ومتداخل؛ فزيغ البصر؛ أي

1 - قال تعالى: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (11) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (12) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (13) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (14) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (15) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى (16) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (17) لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (18)» (النجم).

انحراف الرؤية؛ ما هو إلا انعكاس لما هو داخلي في النفس الإنسانية؛ وقد عبر القرآن عن ذلك البعد الداخلي لدى كل إنسان بمفردة «الفؤاد» ولهذا؛ ورد نفي زيغ البصر بالنسبة إلى محمد صلى الله عليه وسلم؛ في صلة متصلة بصدق الفؤاد لديه صلى الله عليه وسلم؛ (الآيات 11 و17 من سورة النجم)؛ وفي سورة الأحزاب الآية 10 التي نحن بصددها؛ نجد زيغ الأبصار مصحوب كذلك بتلك الاضطرابات النفسية التي عبر عنها القرآن بالظنون؛ وببلوغ القلوب الحناجر؛ ومن المؤكد أن مفردة «القلب» ومفردة «الفؤاد» ومفردة «البصر» كلها مفردات تتصل بالجانب المعرفي لدى الإنسان[1].

فموضوع زيغ الأبصار وزيغ القلوب موضوع يتصل بشكل مباشر بمعالجة قضية منهجية في الفكر الإنساني ككل؛ صحيح بكون الموضوع يدور داخل القرآن في مدار يتصل ببني إسرائيل؛ ولكن الجانب القيمي فيه؛ لا يتوقف عند مشكلة صاحبت بني إسرائيل؛ بل إن المشكلة تتصل بالاجتماع الإنساني ككل؛ فالغاية هي تقديم علاج لمعضلة مرض[2] وزيغ القلوب؛ وهو مرض تترتب عنه إساءة الناس بعضهم بعضا بوجه من الوجوه... قال تعالى: «**وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ(5)**» (الصف) ففيما هو أعم، فالإقبال على إيذاء الناس والإساءة إليهم بدل مد يد العون إليهم بمعزل عن ماهية انتماءاتهم الدينية والثقافية... تأتي نتيجة أمراض وانحرافات قلبية؛ تنظر إلى الناس بمدخل يميز بعضهم على بعض؛ ويقدم بعضهم على بعض... قال تعالى: « **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا**

1- قال تعالى: «**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (36)**» (الإسراء).

قال تعالى: «**لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (179)**» (الأعراف).

2- قال تعالى: « **وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (8) يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (9) فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (10) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (11) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ= وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (12) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ (13) وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ= إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ (14) اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (15) أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (16)**» (البقرة).

لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (75)» (آل عمران). فالأميون من العرب في الجزيرة العربية[1]؛ في نظر الكثير من بني إسرائيل ليسوا أهلا ليكونوا مصدرا للمعرفة الدينية، حتى وإن بعث فيهم الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بكتاب القرآن؛ وهذه مشكلة تلقي بظلالها على نظم المعرفة بمختلف مجالاتها؛ وذلك باقتطاع بعض من نظمها على حساب البعض الآخر منها بهدف الرفع من قيمة أناس على حساب أناس آخرين أو ما شابه ذلك؛ بينما القرآن يؤكد «**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**»[2] بهذا الانحراف القلبي المبني على الفهم التجزيئي الذي توجهه أغراض ومصالح ضيقة لا تنسجم مع النفع العام، ومع القيم النبيلة التي تتوخى الخير للناس جميعا؛ ولا تنسجم في الوقت ذاته مع الموضوعية العلمية التي تقتضي النظر إلى مجمل المعارف في كليتها؛ بدل إحضار بعضها والغفلة المتعمدة في تغييب وطمس البعض الآخر... وهذه هي مشكلة «**الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ**» في تعاطيهم مع الآيات المتشابهات في القرآن الكريم؛ إذ يختصرون فهمها وتأويلها في ما بين يديهم من الكتب التي سبقت القرآن؛ دون النظر لما ورد حولها في القرآن الكريم؛ وهي نفس المشكلة بوجه آخر مع الذين يكتفون في فهم القرآن بمعزل عن النظر في ما تضمه الكتب التي سبقته؛ فالقرآن في عملية استرجاعه لتراث الأنبياء؛ قام بعملية حوار وجدال مع بني اسرائيل؛ تبعا للنصوص التي بين أيديهم وقد كشف من خلال مشواره الحواري ذلك؛ عن الكثير من الإخفاء والدس التي لحق تلك النصوص؛ والجميل أن القرآن ترك مسيرة الحوار والجدال مفتوحة على الزمن؛ ولكي نستعيد نحن اليوم مسيرة الحوار العلمي تلك؛ فمن الضرورة قراءة الكتاب المقدس بشقيه قراءة علمية؛ وإلا أننا سنقرأ أمور كثيرة في القرآن دون أن نعرف حق المعرفة ما يتحدث عنه.

---

1 - مفردة «الأمّيون» في السياق القرآني تعود على الذين لم ينزل عليهم كتاب ؛ فالعرب في الجزيرة العربية قبل القرن السابع الميلادي كانوا أمة أمية ؛ بينما اليهود والنصارى كان لهم كتاب؛ وقد وصفهم القرآن بوصف«أهل الكتاب» ؛ فمفردة الأميون لا تعني الذين لا يعرفون الكتابة أو القراءة.

2 - قال تعالى: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)**» (الحجرات).

- الآيات المحكمات أم الكتاب

نـأتي الآن لتقريـب معنـى الآيـات المحكـمات التـي وصفت بكونهـا أم الكتـاب؛ والأم هنـا بمعنـى الأصـل؛ مـع العلـم أن مدلـول الآيـة في القـرآن لا ينحـصر في الآيـات المنزلة، بل يمتـد إلى الكـون؛ أي آيـات اللـه في الآفـاق والأنفـس وهذا الأمـر يصدق كذلك عـلى الكتاب بكونـه حامـلا لغويـا للآيات؛ فمفـردة «الكتـاب» في القـرآن الكريم لا يتوقـف مدلولها عند الكتـاب الموحـى بـه في علاقتـه بمـا سـبقه مـن الكتـاب؛ بل يمتـد ليدل عـلى الكـون بأكمله بمـا فيـه الاجتـماع ؛ ففـي كتـاب القـرآن نقـرأ آيـات اللـه الموحـى بهـا حروفـا ومفـردات وكلـمات وسـورا؛ وفي كتـاب الكـون نقرأ آيات اللـه المبصرة في الآفاق والأنفـس؛ فالقرآن من خـلال آياتـه وسـوره بنيـة غـير مغلقـة على ذاتـه؛ فبنيتـه النصيـة والخطابية تلقـي بالقارئ في أحضـان النظـر في الوجـود والكائنـات، قـال تعـالى: «**وَمَـا مِـن دَآبَّـةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِـرٍ يَطِـيرُ بِجَنَاحَيْـهِ إِلاَّ أُمَـمٌ أَمْثَالُكُـم مَّـا فَرَّطْنَـا فِي الكِتَـابِ مِن شَيْءٍ ثُـمَّ إِلَى رَبِّهِـمْ يُحْشَرُونَ**»[1] ومـا دام الأمـر عـلى هـذه الحالـة المنهجيـة؛ التي تقتـضي إرجـاع -**تأويل**- فهم آيـات كتاب القـرآن إلى مسـار ومـدارات البحـث والنظـر في آيات كتاب الكـون؛ فمن الواضـح بأن آيات كتـاب الكـون هـي أم آيـات الكتـاب المنـزل (كتـاب القـرآن) وأم الـشيء أي أصلـه؛ كـما أن القـرآن الكريـم يعـد أصـلا لما سـبقه من الكتـب بفعل منهـج التصديـق والهيمنـة بداخله[2] قـال تعـالى: «**حـم (1) وَالْكِتَـابِ الْمُبِـينِ (2) إِنَّـا جَعَلْنَـاهُ قُرْآنًـا عَرَبِيًّـا لَعَلَّكُـمْ تَعْقِلُـونَ (3) وَإِنَّـهُ فِي أُمِّ الْكِتَـابِ لَدَيْنَـا لَعَـلِيٌّ حَكِيـمٌ (4)**» (الزخـرف). وقـد وصـف القـرآن هنا بوصف العلـو والحكمـة؛ فعلـوه وحكمتـه تلـك مأخـوذة ومقرونة بحكمـة الله في الكون الفسـيح؛ ففـي الآفـاق والأنفـس نـرى ونقرأ آيـات الله. وبهـذا؛ فنحن أمـام كتابين يتصفـان بالإحكام : كتـاب القـرآن الكريـم وقـد وصف نفسـه بأنه كتـاب محكم[3] ووصف نفسـه كذلك بكونه متشـابها[4] وسـنأتي لبيـان مدلـول مفـردة المتشـابه في القـرآن. وكتـاب الكـون، وهـو كتاب لا تفريـط فيه مـن لـدن الخالق.

---

1 - الأنعام/ 38.

2 - انظـر: كتـاب ؛ منهـج التصديـق والهيمنـة سـورة البقـرة نموذجـا صابـر مـولاي احمـد؛ دار مؤمنـون بـلا حـدود للنـشر؛ بـيروت ؛ لبنـان؛ ط.1؛ 2017.

3 - قال تعالى : «الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (1)» (هود).

4 - قـال تعـالى: « اللَّـهُ نَـزَّلَ أَحْسَـنَ الْحَدِيـثِ كِتَابًـا مُتَشَـابِهًا مَثَـانِيَ تَقْشَـعِرُّ مِنْـهُ جُلُـودُ الَّذِيـنَ يَخْشَـوْنَ رَبَّهُـمْ ثُـمَّ تَلِيـنُ جُلُودُهُـمْ وَقُلُوبُهُـمْ إِلَى ذِكْـرِ اللَّـهِ ذَلِـكَ هُـدَى اللَّـهِ يَهْـدِي بِهِ مَنْ يَشَـاءُ وَمَنْ يُضْلِـلِ اللَّهُ فَمَا لَـهُ مِنْ هَـادٍ (23)» (الزمر).

فالآيات المحكمات التي وصفت بأم الكتاب تعود على كتاب القرآن في مجمله؛ وهو كتاب يعد أصلا -أما- لما سبقه من الكتاب بفعل منهج التصديق والهيمنة على ما سبقه من الكتاب، وهو منهج اختص به القرآن دون غيره من الكتب كما تقدم؛ وتعود كذلك على كتاب الكون الذي يعد أصلا -أما- لما ضمه كتاب القرآن من موضوعات؛ فعملية الفهم السليم تقتضي إرجاع الفروع لفهمها في سياق أصولها التي تعود إليها بدل فهمها لوحدها؛ فالضرورة المنهجية هنا تقتضي التعاطي مع الآيات المتشابهات التي تتصل في موضوعاتها بيوم البعث والحساب والساعة وما شابه كما تقدم؛ إلى أصولها أي إلى أم الكتاب؛ بقراءتها قراءة كلية من داخل كتاب القرآن الكريم؛ وفي الوقت ذاته بقراءتها تبعا للمعرفة العلمية المتصلة بالكون ونشأته وتحولاته تبعا للتخصصات العلمية في هذا المجال.

- **المحكم**

وصف القرآن نفسه بكونه كتابا محكما أي مُتقَنا، ودقيقا ولا تعارض فيه من حيث الموضوعات التي عالجها ومن حيث مفرداته؛ وهذا لا يعني على الإطلاق أن القرآن يقرُّ بأن المتشابه غير دقيق ومتعارض ويحتاج إلى تأويل؛ مما يوحي بكون المحكم نقيض للمتشابه؛ فموضوع التأويل يسري على المحكم كما يسري على المتشابه قال تعالى: «**الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (1)**» (هود) قال تعالى: «**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً**» (النساء)؛ فموضوعات القرآن ينبغي النظر إليها بكونها متماسكة ومترابطة فيما بينها من خلال رؤية القرآن الكلية للإنسان، والكون، وعالمي الغيب والشهادة... ولهذا من البديهي، أن نجد القرآن يرفض التعاطي معه بموجب القراءة التجزيئية التي تجزئه وتقسمه في عملية الفهم والتحليل؛ إلى أجراء وأقسام وأعضاء مفصولة عن بعضها البعض قال تعالى: «**وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ (89) كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ (90) الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ (91)**»(النحل) فمفردة «**الْمُقْتَسِمِينَ**» هنا تفيد بكون ذلك الاقتسام يعود على القرآن، إذ جعلوا منه أعضاء «**عِضِينَ**» يؤمنون ببعضها ويكفرون بالبعض الآخر؛ وهذه معضلة صاحبت بني إسرائيل قال تعالى: «**أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ**»(البقرة)، وهي

مسألة منهجية في غاية الأهمية؛ فمن التعسف المنهجي عدم استحضار الفلسفة الكلية التي يهدف إليها القرآن الكريم في نظرته للوجود والحياة والإنسان؛ والاكتفاء بالفهم الذي يقدم ما هو جزئي عما هو كلي في القرآن.

- المتشابه

نأتي الآن إلى مدلول مفردة «متشابه»؛ ففي سورة البقرة نجد بني إسرائيل؛ عملوا على أشكلة موضوع أمرهم بذبح البقرة نتيجة أسئلتهم الكثيرة بقولهم: «**إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا**»؛ والحقيقة أن البقر يشبه بعضه بعضا مع اختلاف بعضه عن البعض الآخر من حيث الشكل واللون... بمعنى أن البقر يتماثل ويتناظر مع بعضه البعض... وهو الأمر نفسه مع مخلوقات أخرى؛ مثلا: فالإبل يتماثل بعضها بعضا أي يشبه بعضها بعضا وهكذا؛ وهذه مسألة بديهية في الوجود؛ لكن بني إسرائيل كانت غايتهم هي التهرب من الاستجابة لذبح البقرة، وقد اتهموا رسول الله موسى عليه السلام بكونه يستهزئ بهم. ولهذا أكثروا عليه السؤال حول ماهية تلك البقرة.[1] ويذكرنا القرآن بموضوع التشابه؛ أي التماثل فيما تنبته الأرض وأورد مثالا عن ذلك التشابه بالنسبة إلى الزيتون والرمان قال تعالى: «**وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (141)** «(الأنعام) قال تعالى: «**وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ**

1 - قال تعالى: «**وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (67) قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ (68) قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ (69) قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ (70) قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (71) وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (72) فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (73) ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (74)**» (البقرة).

انْظُـرُوا إِلَى ثَمَـرِهِ إِذَا أَثْمَـرَ وَيَنْعِـهِ إِنَّ فِي ذَلِكُـمْ لَآيَـاتٍ لِقَـوْمٍ يُؤْمِنُـونَ (99)»(الأنعـام). فالعلـماء والمتخصصـون في النباتـات وفي دراسـة فصائـل الحيوانـات وأنواعهـا وغـير ذلـك، أولى بالمعرفـة العلميـة لطبيعـة ومقـدار ونوعيـة التشـابه؛ أي ظاهـرة التماثـل الكامنـة في الطبيعـة، ومـا يتولـد عـن ذلـك مـن ظواهـر متعـددة فصيغـت: «**وَالزَّيْتُـونَ وَالرُّمَّـانَ مُشْـتَبِهًا وَغَـيْرَ مُتَشَـابِهٍ**» مـن حيـث إثبـات التشـابه أو نفيـه؛ لم تـرد مـن بـاب الوصـف أو الوعـظ ومـا شـابه؛ بـل هـي آيـة في الطبيعـة بالإمـكان ترقبهـا وتتبعهـا؛ وهـذه هـي الغايـة التـي يتوخاهـا القـرآن وينحـو نحوهـا؛ وإلا مـا الفائـدة مـن قراءتهـا صباح مسـاء!!

فمقصـد القـرآن في دعوتـه لقـراءة وتتبـع آيـات اللـه في الآفـاق والأنفـس؛ ليسـت دعـوة تعنـي عمـوم النـاس؛ بـل هـي دعـوة تتصـل بـذوي الاختصـاص مـن العلـماء؛ الذيـن بوسـعهم فهـم طبيعـة الاتحـاد في المقدمـات والتنـوع في النتائـج الكامـن في الطبيعـة؛ [فـالأرض الواحـدة التـي تسـقى بمـاء واحـد تنبـت ثمـارا متنوعـة متشـابهة وغير متشـابهة قـال تعـالى: «**وَفِي الْأَرْضِ قِطَـعٌ مُتَجَـاوِرَاتٌ وَجَنَّـاتٌ مِـنْ أَعْنَـابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيـلٌ صِنْـوَانٌ وَغَـيْرُ صِنْـوَانٍ يُسْـقَى بِمَـاءٍ وَاحِـدٍ وَنُفَضِّـلُ بَعْضَهَـا عَـلَى بَعْـضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِـكَ لَآيَـاتٍ لِقَـوْمٍ يَعْقِلُـونَ (4)» (الرعـد)**؛ فعبـارة: «**صِنْـوَانٌ وَغَـيْرُ صِنْـوَانٍ**» لا يتوقـف دورهـا في القـرآن الكريـم عنـد بلاغـة القـول فحسـب، بـل هـي عبـارة تـدور في مـدارات مـا عليـه الطبيعـة مـن قوانـين؛ فقـد تختلـف المقدمـات ولكـن النتائـج تـأتي متحـدة قـال تعـالى: «**وَمَـا يَسْـتَوِي الْبَحْـرَانِ هَـذَا عَـذْبٌ فُـرَاتٌ سَـائِغٌ شَرَابُـهُ وَهَـذَا مِلْـحٌ أُجَـاجٌ وَمِـنْ كُلٍّ تَأْكُلُـونَ لَحْـمًا طَرِيًّـا وَتَسْـتَخْرِجُونَ حِلْيَـةً تَلْبَسُـونَهَا وَتَـرَى الْفُلْـكَ فِيـهِ مَوَاخِـرَ لِتَبْتَغُـوا مِـنْ فَضْلِـهِ وَلَعَلَّكُـمْ تَشْـكُرُونَ» (12)** (فاطـر)؛ فـماء البحـر المالـح الأجـاج يختلـف عـن مـاء النهـر السـائغ شرابـه؛ فرغـم عـدم اسـتواء المقدمـات تـأتي النتيجـة واحـدة وهـي السـمك الطـري][1].

تـدور مفـردة «متشـابه» في مـدار يفيـد التماثـل والتناظـر؛ فآيـات اللـه في كتـاب القـرآن تماثلهـا آيـات اللـه في الكـون قـال تعالى: « قـال تعـالى: «**اللَّهُ نَـزَّلَ أَحْسَـنَ الْحَدِيثِ كِتَابًـا مُتَشَـابِهًا مَثَـانِيَ تَقْشَـعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَـوْنَ رَبَّهُـمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُـمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْـرِ اللَّـهِ ذَلِـكَ هُـدَى اللَّـهِ يَهْـدِي بِـهِ مَـنْ يَشَـاءُ وَمَـنْ يُضْلِـلِ اللَّـهُ فَـمَا لَـهُ مِـنْ هَـادٍ**

1 - أبو القاسم حاج حمد، محمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ط1، دار الهادي، 2003م، ص.113 (بتصرف).

(23)»(الزمر)؛ فالكتاب المتشابه ورد مقرونا بمفردة «مثاني»، ومن الملاحظ أن مفردة «القرآن» وردت تابعة لمفردة «المثاني» ومعطوفة عليها في سورة الحجر قال تعالى: **«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ (85) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (86) وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (87)» (الحجر)** فما هي المثاني السبع إذن؛ يجيبنا القرآن بقوله: **«اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (12)** «(الطلاق)» فالخلق قد خلق بالحق، والحقّ مبثوث في الخلق وكيفيته، والمعاني المتولّدة عنه، فالله كما هو خالق فهو عليم، وحين تتم المقابلة بين الخلق والعلم على مستوى العطاء الإلهي للإنسان، فتكون المنّة الإلهية بقرآن عظيم يقابل، بالوعي، الخلق السباعي العظيم... فالسبع المثاني هي السماوات السبع، وفي مقابلها السبع أرضين، والقرآن هو المعادل، بالوعي، لهذا الخلق الكوني»[1]؛ «فالوجود المادّي وقوانينه يعد «**كلمات الله**»، فهو مكتفٍ ذاتياً ولا يحتاج إلى شيء من خارجه لفهمه؛ وأبجدية كلمات الله هي علوم الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا والبيولوجيا والفضاء...قال تعالى: «وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً» (الانعام/ 115). و«**كلام الله**» أي التنزيل الحكيم يقابل الوجود المادّي «**كلمات الله**» قال تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّهِ» (التوبة 6). وبما أنه يقابل الوجود المادي فهو مكتف بذاته ولا يحتاج إلى أيّ شيء من خارجه لفهمه لإيماننا واعتقادنا بأنّ خالق الكون بكلماته هو نفسه موحي التنزيل الحكيم بكلامه، وهو الله سبحانه وتعالى. وبما أن الوجود المادّي أي «**كلمات الله**» يتصف بالدقة؛ فكذلك هو لأمر مع «**كلام الله**» فالتنزيل الحكيم كتاب دقيق في تراكيبه ومعانيه ولا ترادف فيه على الإطلاق، فالدقة فيه لا تقلّ عن مثيلتها في الكيمياء والفيزياء والطبّ والرياضيات»[2] فالقرآن يجعل من الأشياء، في الحقيقة، آيات الله؛ إذ لا يمكن إدراك طبيعتها الرمزية إلا من قبل العقلاء[3].

---

1 - نفسه؛ ص.86 (بتصرف).

2 - شحرور محمد؛ تجفيف منابع الإرهاب؛ ، دار الأهالي، دمشق، ط1، 2008م؛ ص.27.

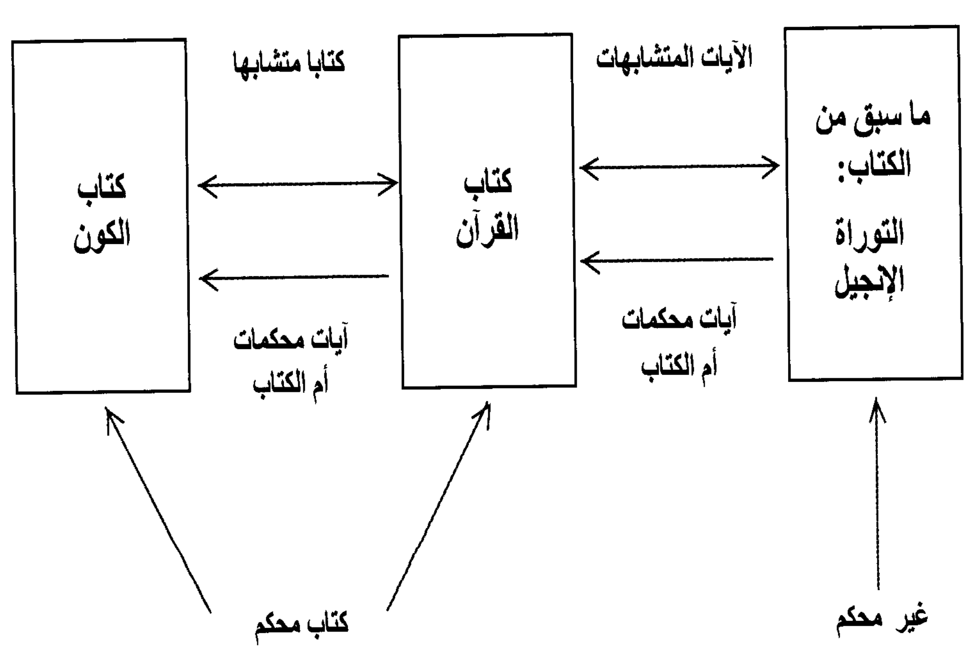
3 - إيزوتسو، توشيهيكو، **الله والإنسان في القرآن**، ترجمة محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م؛ ص. 216.

سبقت الإشارة إلى أن الآيات المتشابهات هي التي تتصل موضوعاتها بيوم البعث والحساب والساعة، وما شابه من قبيل قصص الأنبياء والرسل في القرآن؛ فهذه الآيات في القرآن «**مُتَشَابِهَاتٌ**»؛ أي تماثلها ما تضمنته الكتب السابقة عن القرآن (التوراة والإنجيل) وقد نبه القرآن في مواضع كثيرة إلى معضلة تحريف كلمات الكتاب عن مواضعها وعن موضوعاتها من لدن أهل الكتاب من بني إسرائيل؛ قال تعالى: «**فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ (79)**» (البقرة) قال تعالى: «**مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا (46)**» (النساء) قال تعالى: «**فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (13)**» (المائدة) قال تعالى: «**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (41)**» (المائدة). وقد اعتمد القرآن منهج الحوار والتذكير في تواصله مع أهل الكتاب كاشفا حقيقة الكثير من الموضوعات التي سبقته إليها الكتب السابقة عنه؛ ففي الوقت الذي اعتمد فيه مسلك الحوار؛ بسط رؤيته للكثير من تلك المواضيع؛ كما أشرنا من قبل؛ فالقرآن على الإطلاق لم يعتمد منهج القطيعة مع أهل الكتاب؛ وليس له أي مقصد يترتب عنه القضاء عليهم وحرمانهم من الوجود أو ما شابه؛ بل على العكس من ذلك، فالقرآن قوى مقصد الحرية في الرأي حتى ولو كان ذلك الرأي خطأ تبعا لما قال به القرآن؛ وقد أوصى بجدالهم بالتي هي أحسن قال تعالى: «**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا**

وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (46)» (العنكبوت) والإيمان بتلك الكتب هنا لا يتوقف عند الاعتراف بها؛ بل يمتد إلى دراستها والبحث في ثناياها عن شذرات الهدى والنور الذي تتضمنه قال تعالى: «**إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (44)**» (المائدة) قال تعالى: «**وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ (46)**» (المائدة).

فالذين في قلوبهم زيغ من أهل الكتاب أو غيرهم؛ يكتفون في عملية الفهم على ما هو وارد في الكتب السابقة عن القرآن دون الأخذ برؤية القرآن لتلك المواضيع؛ أو يجعلون ما هو وارد في (التوراة والإنجيل) مدخلا لعملية الفهم؛ أو يثقون ثقة عمياء في كتب الحديث والمرويات دون نظر ولا تمحيص؛ وهذا أمر فيه غفلة بوعي أو دونه عن الهدى الذي جاء به القرآن الكريم. ففي هذا السياق، يمكن أن نضع الكثير من الدراسات والأبحاث من لدن المستشرقين وغيرهم؛ التي تدعي بكون القرآن ما هو إلا نسخة مأخوذة من الكتاب المقدس؛ بينما الذين يتصفون بالموضوعية في الفهم والتحليل وبالعبارة القرآنية: «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» تجدهم يقرؤون الكتاب في مجمله ويقارنون بين ما تتضمنه بنية كل كتاب؛ فالبنية التي تتصف بالانسجام والتكامل بدل التضارب والتعارض هي الأقرب إلى الصواب. وبعودتنا إلى مطلع سورة آل عمران؛ أي السورة التي وردت فيها 7 التي تطرقت لموضوع المحكم والمتشابه وأم الكتاب؛ يتأكد لدينا ما ذهبنا إليه؛ بكون موضوع الآيات «المتشابهات» فيه تماثل وتشابه بين ما هو وارد في الكتب السابقة عن القرآن قال تعالى: «الم (1) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (2) نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ (3)» (آل عمران). وهذه آية من بين الآيات التي تبين العلاقة المنهجية ما بين القرآن وما سبقه من الكتاب؛ فالدراسات التطبيقية تبعا لهذا المنهج، كفيلة بالكشف عن الفوارق ونقط الاتصال

والانفصال ما بين القرآن الكريم والعهد القديم والعهد الجديد كما هي بين أيدي الناس اليوم؛ فالإنجيل جاء مصدقا للتوراة والقرآن جاء مصدقا لهما معا، ولكن لا يتوقف الأمر بالنسبة إلى القرآن عند خاصية التصديق، بل تفرد دون غيره من الكتب بخاصية كونه مصدق مهيمن على تلك الكتب في الوقت ذاته؛ فالهيمنة تقتضي القدرة على إعادة البناء وإرجاع ما تم تصديقه إلى سياقه الصحيح.



كتاب الكون	قال تعالى: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ ...(12)» (الطلاق) قال تعالى: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (38)» (الأنعام) قال تعالى: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53)» (فصلت)

كتاب القرآن	قال تعالى: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (78)» (الحجر) قال تعالى: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ... (32)» (الزمر) قال تعالى: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ... (84)» (المائدة)
ما سبق من الكتاب	قال تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ...(44)» (المائدة) قال تعالى: «وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ (46)» (المائدة)

هذه القراءة للآية 7 من سورة آل عمران من داخل القرن الكريم وثناياه؛ ستجعل التأويل بابا مفتوحا على مختلف العلوم والتخصصات العلمية؛ كما أنها ستحرره من الاختلاف الوارد في الثقافة الإسلامية بين الأصوليين والمفسرين وغيرهم، بأسئلتهم هل مفهوم التأويل مرادف لمفهوم التفسير أم لا؟ أو إن لفظ التأويل يقتضي صرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح أو إن التأويل هو باطن الشيء بدل ظاهره، وغير ذلك من المقاربات والأقوال؟

في الوقت الذي لم تذكر فيه مفردة تفسير في القرآن الكريم إلا مرة واحدة منسوبة إلى الله جل وعلا؛ وردت مفردة تأويل مرات عدة مقرونة في سورة الكهف بالفعل الإنساني في شخص العبد الصالح؛ ومقرونة بنبي الله يوسف ومقرونة كذلك بما ينبغي أن يكون عليه حال الناس في اقترابهم من مال اليتيم وغير ذلك؛ وهذا يعني أن موضوع التأويل موضوع يتصل بالناس في نظرتهم إلى الحياة والوجود.

ولا شك أن المعرفة الإسلامية اليوم في أمس الحاجة لربط موضوع التأويل ومداراته بالمعرفة التأويلية المعاصرة؛ وتجاوز المعضلات الكلامية التي صاحبت المتكلمين والمفسرين وغيرهم في نظرتهم وتصوراتهم للموضوع.

لائحة المراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

- أبـو الحسـن عـلي بـن محمـد المـاوردي؛ تفسـير النكـت والعيـون؛ تحقيـق؛ السـيد ابـن عبـد المقصـود بـن عبـد الرحيـم؛ دار الكتـب العلمية ؛ بـيروت؛ لبنـان ؛ (د. ذكـر؛ ط).

- أبو القاسم حاج حمد، محمد، منهجية القرآن المعرفية، ط1، دار الهادي، 2003.

- شهاب الدين الألوسي؛ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (-1270هـ) تحقيق؛ علي عبد الباري عطية؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ لبنان، ط.1؛ 1415 هـ

- الطـبري، محمـد بـن جريـر أبـو جعفـر (- 310هـ)، جامـع البيـان في تأويـل القـرآن، تحقيـق أحمـد محمـد شـاكر، مؤسسـة الرسـالة، ط1، 2000.

- فتـح القديـر؛ محمـد بـن عـلي الشـوكاني اليمنـي (-1250هـ) ؛ دار ابـن كثـير، دار الكلـم الطيـب - دمشـق، بـيروت؛ ط.1؛ 1414 هـ

- منهـج التصديـق والهيمنـة سـورة البقـرة نموذجـا؛ صابـر مـولاي احمـد؛ ؛ منشـورات دار مؤمنـون بـلا حـدود للنـشر؛ط.1؛ 2017.

براديغمات تفسير النص القرآني في الفكر العربي الحديث: من «علوم القرآن» إلى الهيرمينوطيقا

عبد السلام المنصوري[1]

مُقدّمات أولية

1- «الهيرمينوطيقا» والنصُّ الديني

هنـاك اتفـاق بـين مُؤرّخـي الفكـر والباحثـين في التأويليّات عـلى كـون الهيرمينوطيقا عرفـتْ تأسيسَـها النظـريّ وهـي تفسر النصـوص الدينيّة، سـواء في عصر الإصـلاح الديني أو في عـصر التنويـر والعقـل. وهناك من يعـودُ بها إلى بداياتِ الفكر الفلسـفي اليوناني، بل إلى بدايـاتِ الفكر الإنسـاني (باعتبار التأويل نشـاطا لا ينفكُّ عن الممارسـة اللغويـة والرمزية)[2]. وفي جميـع الأحـوال؛ فـإن الـدرس الهيرمينوطيقـي لم يـبرحْ عـبر تاريخِـه عـن مُحـاوَرة النص

---

1 - باحث مغربي مختص في الأدب والفكر الإسلامي المعاصر.

2 - نعتقد أن الباحث العراقي رسول محمد رسـول كان موفقا في صياغة عنوان كتابه «إنسـان التأويل» في إضافة الإنسـان للتأويـل، وفي اعتبـار أن «التأويـل عند الإنسـان من طباعـه الجوهرية الثاوية فيه.. والإنسـان هو الموجود المـُؤَوِّل والموجود المـُؤوَّل». انظـر: «إنسـان التأويل: هبة إلهية ومكنة إنسـانية»، المركز الثقافي للكتاب، الطبعـة الأولى، 2020، ص: 13. 14.

الديني، وإن كان قد انفتحَ على النصوص الدُّنيويّة كافّة. والسّببُ بكل بسَاطة يعودُ إلى كوْنِ الدين لم يكن مَجالا خاصا كما ترسّخ في عصر العَلْمَنة، بل كان يشملُ مناحي الحياة الإنسانية كافة، ويُحدّدُ رؤية الإنسان إلى الوجُود والعَالم. «ولئن بدا شِبْهُ اقتصار النظرية الهيرمينوطيقية في القرون الوسطى على النصوص الدينية (في مَنظورنا اليوم) ضربا من المَحدوديّة، إلا أنه لابد من استذكار أنّ الشأن الديني كان يتمتّعُ قبلَ عصر التنوير بطابع شمولي، وأن العلوم الأخرى كانت تُعْتبَرُ خادمة للدين»[1]. ومن هنا؛ فإن العبارة الشهيرة التي أطلقها «ماكس فيبر»: «نزع السحر عن العالم»، تعني تحديدا هذا الانتقالَ من الإنسان «الساحر» إلى الإنسان «الصانع»، ومن الإنسَان «الديني» إلى الإنسان الدنيوي/ العلماني[2].

ولاشكّ أن الفكر الغربي، وهو يُحاور النصّ الديني في الأزمنة الحديثة، قد اتّجَهَ نحو الكتاب المُقدّس رأسا مُنتشيا بالفتوحات العلميّة والمنهجية المُتحَقّقة في العلوم الطبيعية والإنسانية، وهو ما عُرف في تاريخ الفكر الغربي بـ«النقد التاريخي» أو «النقد الأعلى». وقد بدأ هذا النقدُ فيلولوجيا وانتهى هرمينوطيقيّا. غير أنّ رياحَ نقدِ النص الديني حين هبّتْ على العالم العربي الإسلامي واجهت أرضا غيرَ مُواتية لحراثةِ هذا الفكر، ويعودُ ذلك إلى عدة أسباب منها ما يتعلّقُ بخصوصية النصّ القرآني من حيث الصّحّة والضّبط التاريخيَيْن، ومنها ما يرتبطُ بقربه الزمني مُقارنةً بالكتاب المقدس، ومنها ما يمتُّ إلى الإجماع الإسلامي على صِحّة النُّسخة المُتَداولة من القرآن وبصفةٍ خاصّة ما يتّصلُ بموقف الجماهير المؤمنة التي لم ولن تقبلَ أيَّ مسَاس بكتابها المقدس.

ومِن ثمّ فقد اتجه روادُ الحداثة في نقدِ الخطاب الديني إلى العلوم المُجاورة ذاتِ الصلة، وبصفة خاصة علوم القرآن، والحديث وعلومه، والسيرة النبوية. وحَظيتْ علومُ القرآن بالنّصيب الأوفر من الاهتمام باعتبارها المنطلق المناسب لمُناقشة مجمل القضايا المتعلقة بالقرآن، سواء من جهة مساره التكويني أو من جهة بنيته الداخلية. ولم تُطلَبْ علومُ القرآن في الأدبيات الحداثية لذاتِها، بل طُلبت لغيرها؛ أي من أجل إعادةِ تفسيرِ

1 - أسعد قطان، «الهيرمينوطيقا الحديثة وفهم النص»، ضمن كتاب: «التأويل والهيرمينوطيقا: دراسات في آليات القراءة والتفسير»، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2011 ص: 48.

2 - يعود هذا التأويل لعبارة «ماكس فيبر» إلى «جورج طرابيشي» في سياق تقديمه لكتاب المفكر الإيراني «داريوش شايغان» «ما الثورة الدينية؟».

وقـراءة القـرآن بمُفـرداتٍ تاريخيـة، وبمناهـج العلـوم الإنسـانية الحديثـة، في أفـق تفكيـكِ كبريـات المسـلمات الإيمانيـة المرتبطـة بالقرآن، وتنْسـيبهِ في الزمـان والمكان، ومن ثـمّ إعادةِ تأويلِـهِ وفـق أصـول مَعرفيّـة وهيرمينوطيقية جديدة.

غـير أن هـذا الـصّراع الكلاسـيكي بـين أنصـار الـتراثِ ودُعـاة الحداثـة لم يُنْتِـج سـوى مزيـدٍ مـن الانغـلاق والتعصـب في التعامـل مـع الـتراث (الـتراث الدينـي خاصـة)، فقـد اسْتمسـكَ التقليديـون بشـعار «الإحياء» واحتجوا بسُـنّة «التقليد»، ورفع الحداثيون شـعارَ «القطيعـة» واحتجـوا بنامـوس «التطـور»، وهـو ما جعلَ الـتراث «حلبةً تتجابـهُ فيها أعنفُ التفسـيرات، وتصطـرعُ فيهـا أقـوى السـلط، وأكثرها تشريعا وتسـويغا للحـذف والإقصاء»[1]. وقـد أدّتْ «سياسـاتُ العـداوة»[2] هاتـه إلى أن يتعامـى كلُّ فريـق عـن الحقيقـة المُمكِنـة لـدى الفريـق الآخـر، وأن يتعـالى كل منهـما على أيٍّ مراجعـة أو نقد ذاتي. فالتيـار التقليدي إذ يسْـتعصمُ بقداسـةِ النـص، يرفعُ التّاريـخَ ذاتـه إلى درجـةِ الوَحْـي (وَحْيَنَـة التاريـخ). أمـا التيـار الحَـداثيّ فـإذ يسْتمسِـكُ بنواميـس التاريـخ، يهْبِـط بالوَحْـي إلى مجـرى التّاريـخ ونسـبيته (تاريخيّـة الوَحْـي)؛ ذلـك أن لِـكُلّ مَدْخـلٍ مَقْتلُه، فـ«إذا كان سَـيتعيّنُ على العَقل الأوّل (العَقْـل الغيبـي) **مُواجَهـةُ سُؤالِ التطـوّر**، فسـوف يتعـيّنُ عـلى العَقـل الثـاني (العقل التاريخـي) **مُواجَهـة سُـؤال الإيمان**»[3].

وكان مـن نتائـج هـذا الاسـتقطابِ العنيـفِ وغـير المنتج انعـدام فرص الحـوار المُثمر بـين الفريقـيْن «بمـا هو تفاعل إيجـابي بين القراء، يُغنـي فهومَهُم للتراث، ويُجنبهُم السُّـقوط في الانغـلاق، الـذي لا يَنْتـجُ عنـه بـين المُتخاصمـين إلا أعنـفُ الأحـكام ومُطلقهـا»[4]. وهـو ما أدى إلى ظهـور منـازعَ تجديديّـةٍ وتأويليّـةٍ جديـدة سـعت إلى التحـرُّر مـن أغـلال الانغلاق اللاهـوتي لـدى التقليديـين، ومـن أوهـام المنهـج العلمـي لـدى الحداثيـين، واجـتراح أنظـار جديـدةٍ لقـراءة وتفسـير النص القـرآني تعيـدُ الاعتبار

---

1 - محمـد الحـيرش، «النـص وآليـات الفهـم في علـوم القرآن: دراسـة في ضـوء التأويليات المعـاصرة»، دار الكتـاب الجديد، الطبعـة الأولى، 2013 ص: 35.

2 - نسـتعير هـذا المفهـوم مـن عنـوان الكتـاب الشـهير للفيلسـوف الكامـيروني «أشـيل مبيمبـي» «سياسـات العـداوة»، وينتقـد فيـه سياسـات الكولونياليـة الجديـدة.

3 - عبد الجواد ياسين، «الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع»، دار التنوير، الطبعة الأولى، سنة 2012 ص: 11.

4 - محمد الحيرش، «النص وآليات الفهم في علوم القرآن»، (م س)، ص: 36.

للتراث دون الوقوع في فخ الأصولية، وتنفتحُ على مكتسبات العلوم الحديثة دون الانزلاق نحو التشكيكية والعدَميّة، وهو ما بسَطْنا فيه القولَ (ضمن هذه الدراسة) تحت عنوانيْ «نموذج التجديد المنهجي» و«النموذج التأويلي المنفتح».

2- في مركزية النص القرآني وتأويله

لم يَعُدْ يجادل اليوم أحد من الباحثين بخصوص مركزية النص القرآني في الثقافةِ العربيّةِ الإسلاميّة، وارتباطهِ الوثيق بكافة صُنوف العلوم الإسلامية. فالقرآنُ ليس نصا مُقدّسا مُنغلقا داخلَ جُدرانِ المعابدِ والمُؤسّسَات الدينية، وهو ليس نصا غامضا يحتكرُ فهمَهُ المُختصُّون في التشريع واللاهوت (كما حدثَ مع المَسيحيّة التاريخيّة[1])، بل هو من أكثر النصوص الدينيّة ديموقراطيّة عبر التاريخ، إذ يخاطبُ الجميعَ على قدَم المُسَاواة، ويجعلُ الإنسانية كلها على صَعيدٍ واحدٍ، ويَسْتعملُ أكثرَ التعابير شمولا واستغراقا (يا أيها الناس)، ويدعو المُخاطَبين كافة إلى التأمُّل في آياتِه والتدبُّر في أحكامه.

والنّتيجةُ أنّ جميعَ المعارف التي أنتجتها الحضارةُ الإسلاميّة تتّصلُ بالنصّ القرآني بسَببٍ من الأسباب، وتمتُّ إليه بآصرةٍ من الأواصر. وهو ما تنبّهَ إليه الباحثون في التراث الإسْلامي على اختلافِ مشَاربهم وتبايُن مَنازعِهم. فأبو زيد، وهو يؤكد في «مفهوم النص» محوريّةَ القرآن في تاريخ الثقافةِ العربيّةِ، يعرف الحضارةَ الإسلاميّة «بأنها **حضارةُ نص**»[2]. وهو توصيفٌ أخذ يكتسي طابعَ التواتر في الدراسات التراثية الحديثة، يقول محمد عابد الجابري في هذا الخصوص: «إذا جاز لنا أن نُسَمّي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها، فإنه سيكونُ علينا أن نقولَ عنها إنها **حضارة فقه**»[3]. إذ لا تعارضَ بين النسبتين ولا تناقضَ بين الإضافتين، فالفقه الإسلامي في جوهره هو خلاصةُ تفاعُلِ علماءِ الإسلام مع النص القرآني فيما يتعلق بإدارةِ شؤون الحَياة، وهو يتجاوز كونَهُ علما من العلوم الإسلاميّة، أو فرعا من فروع الفكر الإسلامي مثل التصَوف أو الفلسفة أو علم الكلام، بل هو قِوامُ الإسْلام وعِمَادُه، وجَوهرُه ولبابُه، إذ يُغطّي جميعَ مظاهرِ الوضع

1 - كان من أهداف حركة الإصلاح الديني المسيحي بزعامة «لوثر»؛ ضرب احتكار قراءة وتفسير الكتاب المقدس من طرف رجال الدين، وجعله بالمقابل معرفة ديموقراطية متاحة للجميع، لهذا فقد ترجم الإنجيل إلى الألمانية وطبعت آلاف النسخ منه، وكان هذا الحدث أحد الانعطافات الكبرى في تاريخ الهيرمينوطيقا.

2 - نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن»، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1990 ص: 9.

3 - محمد عابد الجابري، «تكوين العقل العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الحادية عشرة، 2011 ص:97.

الإنسانيّ بالنّسْبَة إلى الفرد المسلم، فهو نمطٌ عام للحياة الإسلامية وقانون شامل يُنظم الحياةَ الفردية والجماعية للمسلمين[1]. هذا الوضع الشمولي هو الذي يفسر اهتمامَ الخطابِ الاسْتشراقي بالفقه الإسلامي لدرجة أنه طابقَ أحيانا بين الفقه والإسلام، وجَعل منهما اسمين لمعنى واحد[2].

وعلى الرّغم من أنّ الأكاديميّ الفلسطيني وائل حلاق كرّسَ حياتَهُ العلميّة لِنَقْض المقولات الاستشراقيّة حول الفقه الإسلاميّ، وبصفةٍ خاصّة مَسْكوكات المستشرق الألماني جوزيف شاخت حول الشريعة، إلا أنه يَتّفقُ معه على تأكيدِ مركزيّةِ الفقه الإسلامي. يقول: «إنّ الفقه لا يُعَرِّفُ فقط طريقةَ حياةِ المُسْلم، ولكن يعرف أيضا ثقافةَ عمُومِ المُسْلِمِين ونفسيّاتهم منذ أربعةَ عشرَ قرنا. فالفقهُ الإسلاميُّ حكمَ طريقةَ حياةِ المسلم حرفيّا وأدارَها في كل التّفاصِيل بدءا من الحُكومَةِ السّياسيّةِ حتى بَيْعِ العَقار، ومن الصّيد إلى آدابِ الأكل، ومِن العَلاقات الجِنْسيّة إلى العِبادة وأداءِ الصّلوات. باخْتِصار إنّهُ يُقرّرُ كيف يَرَوْنَ أنفُسَهُم والعالَمَ مِن حولهم»[3].

غير أنّ نقطة الخلاف الأساسية بين نظريتي كل من شاخت ووائل حلاق تتجلى في الدور الذي يُسنِده الأول إلى الحديثِ النبوي على حسَاب القرآن، إذ يعدّ أن القرآن «كان قاعدةً للأحكام الشرعية في مرحلة تاريخية مُتأخّرة نسبيا» ومن ثم فإن «الفقه المحمدي لم يُؤخذ مباشرة من القرآن، لكنه تطوّرَ من الممارسات الشعبية والإدارية في ظل حكم الأمويين. وهذه الممارسات كانت في الغالب مُفارقةً لنوايا القرآن»[4]. ومن غير شك؛ فإن ربط الفقه الإسلامي بالحديث يروم بالأساس نَفْيَ الأصالةِ عن التشريع/

---

1 - ينظر بسطا مسهبا لهذه الفكرة عند «وائل حلاق» في كتاب «ما هي الشريعة»، ترجمة: طاهرة عامر وطارق عثمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2016، ص: 28 فما بعدها.

2 - تنبّهَ «جوزيف شاخت» إلى مركزيّةِ الشريعةِ والفِقْهِ بالقِيَاس إلى الدّين الإسْلاميّ ككل، فكتبَ يقولُ: «إنّ الفِقْهَ الإسْلاميّ هو خلاصةُ الفِكر الإسلاميّ، وأهمّ أنموذج تتجلّى من خلالِه طريقُ حياةِ المُسْلِمين، وهو جَوْهرُ الإسْلام ولبُّه... فقد طبعَتْ آراءُ الفِقْهِ الإسلاميّ بِعُمقٍ حياةَ المُسلمين كلها، والأدَبَ العَرَبيّ، ومَناهجَ التّعليم العَربيّة والإسلاميّة، وَغدا من المُسْتحِيل فهمُ الإسلام دون فهمِ الفقه الإسلامي». انظر: جوزيف شاخت، «مدخل إلى الفقه الإسلامي»، ترجمة وتقديم: حمادي ذويب. مراجعة: عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2018، ص: 11.

3 - وائل حلاق، «غضبة مسلم والقانون الإسلامي»، مقال ضمن كتاب «دراسات في الفقه الإسلامي: وائل حلاق ومجادلوه»، ترجمة وتنسيق: أبو بكر باقادر، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2016 ص: 27.

4 - جوزيف شاخت، «مدخل إلى الفقه الإسلامي»، (م س)، ص: 233.

القانون الإسلامي، وربطه بأصوله الرومانية حسب المبدإ الأثير لدى الاستشراق في (التأثير والتأثر). وقد اجتهد وائل حلاق في نقض مجازفات شاخت، وأعادَ مدَّ الجسور بين التشريع الإسلامي والنص القرآني بجدارةٍ علميّة فائقة، ولياقةٍ مَنهجيّة عالية[1].

خلاصةُ القول إنّ الصراع حول مصادر القانون/ الفقه الإسلاميّ في الأدبيّات الاستشراقيّة، والصراع حول التشريع الإسلامي في الأدبيات الحداثية العربية إنما يرجع تحديدا إلى هذا الوعي العميق بمركزية النص القرآني وحضوره المتواتر في كل النقاشات الدائرة بين التيارات الفكرية في العالم العربي الإسلامي. وقد تصدّرَ القرآنُ ساحةَ الجدال الفكري في سياقٍ ثقافيّ وسياسي مُلتهبٍ بالصراع؛ فبعد أفول مشاريع النهضة والإصلاح، وتزايُدِ المد الكولونيالي في العالم الإسلامي نشطتْ خطاباتُ الأصالة والدفاعِ عن الهوية والإسلام، ومن ثم انبثقت تياراتُ الإسلام السياسي بشعاراتها حول الدولة الدينية. كل هذا آل بمشروع النهضةِ العربي الحضاري إلى مشروع إسلامي يهدفُ إلى إعادة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، وهو ما جعل الفكرَ الحداثي ينعطفُ إلى قراءة القرآن والتعمق في علومه، لمُواجهة سطوة الخطاب الديني السائد[2].

3- من تفسِير القرآن إلى «هيرمينوطيقا الأحكام»

لم تكن هذه المُزاوجَة بين الفقهِ الإسلاميّ والنصّ القرآني من قبيلِ الاستطراد أو الحشو، بل كان هذا استحضارا لحاجةٍ منهجيّة راسخة ترتبط بموضوع هذا البحث حول «براديغمات تفسير النصّ القرآني». بيانُ ذلك أن صراع التأويلات في الأزمنة الحديثة بين التيار السلفي الأصالي والتيار العلماني الحداثي إنما تفجّر على أرض الفقه والشريعة، حيث نوقشت قضايا شائكة، وأُثيرت إحراجات قلقة، تُوجّهُ أصابعَ الاتهام إلى الإسلام، وقضايا تتعلق بالمرأة، والحرية الدينية، والحرية الفردية،

والمساواة والديموقراطية، واستُعمل سلاحُ النصوص الدينية على نطاقٍ واسع، مما حوّلَ المعركة من معركة التراث والحداثة، إلى معركةِ تأويل النصوص الدينية بعدما تبيّن

1 - انظر كتابه المترجم حديثا إلى اللغة العربية: «القرآن والشريعة: نحو دستورانية إسلامية جديدة»، ترجمة: أحمد محمود إبراهيم ومحمد المراكبي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2019.

2 - راجع مقدمة نصر حامد أبو زيد لكتابيه «نقد الخطاب الديني»، و«النص والسلطة والحقيقة»، حيث يضع كامل مشروعه الفكري منذ كتابه الإشكالي «مفهوم النص» في سياق تفكيك الخطاب الديني ونسف مرجعياته.

للتيار الحداثي أنه لا يستطيع تحْييدَ النص القرآني من دائرة الصراع، وأنه يجدُرُ به أن يُنازعَ السلفي دعوى احتكاره القرآنَ وفهمه.

وعند التأمل في مختلِفِ التجارب التفسيرية الحديثة لا نجدُ تفسيرا شاملا ومُتكامِلا للقرآن؛ فعلى الرغم من تواتُر الدّعَوات إلى إعادةِ تفسير القرآن وإيجاد مَنهجيّة جديدة في فهمه، إلا أنه على مُسْتوى الواقع التطبيقي غالبا ما نجدُ هذه الجهود انصرفت إلى نصوص محددة وإلى آيات مخصوصة[1] وبصفةٍ خاصّة آيات الأحكام، وذلك لما تثيره أولا من إحراجاتٍ أمام منظومةِ حقوق الإنسان الحديثة، وبخاصة أحكام الفقه المتعلقة بالمرأة ومُدوّنة الأسرة والمواريث والحريات الفردية، ولتعارُض هذه الأحكام مع القانون الحديث الذي تمخّضَ عن الدولة الحديثة[2].

وعلى هذا الأساس يمكن رصدُ نظرية التفسير أو هيرمينوطيقا القرآن في الفكر الإسلامي الحديث من خلال خطابين: خطاب نظري يضع سؤال المنهج ويتأمّل فيما أنتجه القدماءُ من أدواتٍ ومناهجَ تفسيريّة، ويُمحّصُ كفايتها المعرفية والإجرائية من قبيل مناقشة آراء القدماء في بعض مباحث علوم القرآن، أو أوجه الدلالة في القرآن الكريم[3]. وخطابٌ تطبيقي يطرح سُؤال المعنى، ويُقدّمُ تأويلات جديدة للآيات القرآنية تختلفُ عن المُتعارف عليه تراثيا. غير أنّ الغائبَ الأكبر في الدّراسات الإسلامية الحديثة هو تقديمُ

1 - في سياق نقده للقراءات الحداثية للقرآن يستعمل «طه عبد الرحمان» عبارة «تفسير الآيات القرآنية» بدل «تفسير النص القرآني»، تأكيدا لهذا المنزع التفسيري التجزيئي الذي يطبع القراءات الحداثية. انظر: «روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية»، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2009 ص: 176.

2 - تبدو في هذا السياق أطروحة «وائل حلاق» جديرة بالنظر والتأمل، فهو يرى أن الشريعة ظلت تعمل عبر التاريخ الإسلامي باستقلال عن السلطة السياسية، وقد أدت دورها بكفاءة عالية، إلى أن اصطدمت في الأزمنة الحديثة مع أهمّ وأخطرِ مُؤسّسَة انبثقتْ من الحَداثة؛ وهي الدولة. ولما كان من المستحيل أن يتعايشا معا، باعتبار أن كليهما منتج نشط للقوانين، وكليهما ينتج خطاب سلطة، فقد انتهى الصراع بانتصار الدولة الحديثة/ ويمكن أن نضيف هنا أن الصراع الذي حُسِمَ على الأرض عمليا، لم يُحْسَم نظريا، فقد ظل صراع التأويلات سمة أساسية في الفكر الإسلامي الحديث. انظر: وائل حلاق، «ما هي الشريعة»، ترجمة: طاهرة عامر وطارق عثمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2016، ص: 28/ وأيضا: «الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي» ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2014 ص: 105 فما بعدها.

3 - كان رواد النموذج التقليدي أكثر انشغالا بوضع مصنفات كاملة ومستقلة حول علوم القرآن، من قبيل «مباحث في علوم القرآن» لصبحي الصالح، وكتاب بنفس العنوان لمناع القطان. غير أن هذه الكتابات كانت في أغلب الأحيان لغايات تعليمية، لهذا أعادت ما قرره القدماء بلغة جديدة. وعلى مستوى النموذج الحداثي برزت محاولة نصر حامد أبو زيد «مفهوم النص» غير أنها لم تكن مبرأة من الغرض الإيديولوجي. وتظل المحاولة الأهم في تقديرنا هي مشروع محمد الحيرش «النص وآليات الفهم في علوم القرآن»، الذي سنخصص له مبحثا في هذه الدراسة.

نظرية مُتكاملة في التفسير تكونُ بديلا عن برنامج التفسير لدى القدماء كما تجسد في علوم القرآن[1]. كما تغيبُ التفاسير الشاملة التي تأخذ على عاتقها تفسير القرآن في نسقٍ واحد؛ ذلك لأن تفاسيرَ من هذا النوع تتطلبُ كثيرا من الجهد والصبر، وغالبا ما توجهها دوافع إيمانية. لهذا تبقى التفاسيرُ الشاملة والنّسقية مندرجةً تحت النموذج التقليدي السلفي، أما النماذج التجديدية والحداثية فيشكل التفسيرُ جانبا من مشروعها الفكري التنويري، لكنه لا يكون مطلوبا لذاته. من كل هذا نروم استخلاصَ نظرية التفسير من خلال تحليل الخطابين معا، الخطاب النظري الواصف والخطاب التطبيقي المُؤوِّل.

المبحث الأول: هل يمكنُ الحديثُ فعلا عن «براديغمات»؟

اشتهر الرّوائي الإنجليزي فورستر Forster بنقدِه اللاذع لفكرةِ تصنيف الكتاب إلى اتجاهات مُعيّنة، أو توزيعهم حسَب مراحلَ مُحدّدة، وانتقدَ بشدّة المعاييرَ المستخدمة في مثلِ هذه التصنيفات، واعتبر أنّ فكرة التّصْنيف تُرضي غرور الباحثين فقط؛ لكونهم اكتشَفوا اتجاها أو تيارا مدرسيا ما، أما في الواقع فلا يوجد سوى التداخل والتعقيد يقول: «ما إن يستخدم الباحثُ كلمة «اتجاه» حتى ترتفع روحه المعنويّة، ولكن على الرغم من أن جمهوره يمكن أن يغرق، فإنهم غالبا يشهرون أقلامهم عند سماع هذه الكلمة، ويدونون ملاحظتهم معتقدين أن اتجاها ما يمكن أن يوجد بالفعل»[2]. على العكس من ذلك تماما يطلبُ منا فورستر أن نتخيل جميعَ الكتاب وكأنهم «جالسون بعضهم مع بعض في غرفةٍ ما، غرفة مُسْتديرة، من نوع غُرف القراءة في المتحف البريطاني، حيث الكلُّ يؤلف كتبَه بشكل مُتزامِن»[3].

يوردُ المستشرق الهولندي يوهانس جانسن في كتابه المرجعي (تفسير القرآن في مصر الحديثة) رأي فورستر هذا، وتُغريه فكرةُ الغرفة الواسعة التي تضُمُّ كتابا مختلفين يكتبون بشكل مُتزامِن ومُتداخِل، فيدعونا بدوره إلى تخيُّل غرفةٍ واسعةٍ

---

1 - برهن الدكتور «محمد الحيرش» في كتابه «النص وآليات الفهم في علوم القرآن»، على كون علوم القرآن تشكل برنامجا تأويليا متكاملا ثلاثي الأبعاد، وهو ما سنعرض له بتفصيل ضمن «البارديغم الرابع» من براديغمات تفسير النص القرآني.

2 - Forster ; E.M. Aspects of the Novel ; Harmondsworth (penguin) 1971 ; p 19

نقلا عن كتاب: يوهانس جانسن، «تفسير القرآن في مصر الحديثة»، ترجمة وتعليق: حازم زكريا محي الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى 2017 ص: 23.

3 - المرجع نفسه، ص: 24.

تقعُ في قلب القاهرة تضمُّ مجموعةً من المُفسّرين، لكن كل واحدٍ منهم ينظر إلى القرآن من جانبٍ مُعيّن. يقول: «إنّنا ندعو القارئ إلى أن يتخيل معنا مفسري القرآن وكأنّهُم يعملون معا في غرفةٍ مُسْتديرة كبيرة، في مكان ما وسط القاهرة. ويضعُ في بالهِ أنّ هؤلاء المفسرين ينظرون إلى القرآن ومُقتضياتِ تفسيرهِ من ثلاث زوايا مُختلفة: العلوم الكونيّة، اللغة والبيان، الشؤون اليومية والعملية للمسلمين في العالم»[1].

لا شكّ أن هذا التصور يفترض أن التفاسير الحديثة لا تختلف جوهريا، وأن الفروقات بينها تبرز على مُسْتوى المضامين والانشغالات الفكرية والعلمية، لكنها لا تمس منهج التفسير القرآني[2]، فجوهرُ الاختلاف بين المُفسّرين ينبع من القضايا والإشكالات التي يحملونها، ومن ثم يبحثون عن أجوبةٍ لها من خلال تأويل النصوص القرآنية تأويلا يخدم هذه المقاصد المُسبَقة. ونعتقدُ أن هذا الرأي ينطوي على كثير من الوجاهة والصحة على الرغم من أن بعضَ التجاربِ التفسيرية شكلت بداية تحولات حقيقيّة في البرنامج التفسيري، نقصدُ بصفة خاصة تفسير محمد عبده بتوجهاته العقلانية وتأويلاته الصادمة للإيمان التقليدي، والمخالفة للموروث التفسيري. والتفسير الأدبي البياني الذي أقام بنيانه البلاغي الكبير أمين الخولي وتلامذته[3]، وعرف هذا المنهج اكتمالا وتنويعا مع الدكتورة عائشة عبد الرحمان، لكنها كانت أكثر محافظة في تفسيرها؛ وقد أثار هذا الضرب الجديد من التفسِير كثيرا من الجدل[4].

إن العيّنات التمثيلية التي عالجها صاحبُ كتاب (تفسير القرآن في مصر الحديثة) لا تسمح في الواقع بافتراض وجود برامجَ تفسيريّة مُختلِفة اختلافا جوهريا، لدرجة ترقى إلى أن تشكل «براديغما تفسيريا» مُستقِلا ومُتكاملا؛ لأنه اقتصر في هذه العيّنات على أواخر القرن التاسع عشر وبدايةِ القرن العشرين، وكان الفكرُ الإسلاميُّ في طوره النهضوي

---

1 - المرجع نفسه، ص: 37.

2 - يشير «هانسن» إلى وحدة المصادر والموارد التي تعتمدها هذه التفاسير، وعلى رأسها تفسير «الطبري»، و«الرازي»، و«الزمخشري»، وبعض المعاجم اللغوية الأساسية، مما يقلل من احتمال وجود اجتهادات وتمايزات جوهرية على مستوى فهم وتفسير النص. انظر: «تفسير القرآن في مصر الحديثة»، ص: 38.

3 - من تلامذته الذين دفعوا ثمن التجديد غاليا محمد أحمد خلف الله في كتابه «الفن القصصي في القرآن الكريم»، الذي قدمه صاحبه لنيل درجة الدكتوراه من جامعة فؤاد الأول بالقاهرة 1947 ورفضتها لجنة الفحص من أساسها وأثارت ضجة كبيرة وقف فيها أمين الخولي إلى جانب تلميذه موقف الأبطال.

4 - لقد تنبه يوهانس جانسن إلى بعض مناحي التجديد الذي قدمته مثل هذه التجارب، ولكنها لم تخفف كثيرا من بعض أحكامه العامة والقاطعة...

الإصلاحي، وخطابُ الحداثة ما زال «حادثا على الملة». غير أن الفكر الإسلامي سيعرفُ بعد هذه المرحلة تحولات مهمة، فقد ظهرت منازع تجديديّة قوية وعميقة، وانعطف خطابُ الحداثة يقترحُ تفسيرَ القرآن وفق آخر الفتوحات المنهجية الحديثة، واشتد الصراع، وحمي الوطيس، وتبودلت الاتهامات، ولم يعد ممكنا أن يجلس المفسرون في غرفة واحدة، وانعزل كلُّ فريق في غرفة مستقلة يقيمُ الأسسَ ويضعُ الأركان لنظرية جديدةٍ في التفسير.

ومن خلال تتبع هذه التحولات التي عرفها الفكر الإسلامي المعاصر، والتمعُّن في مختلف مناحي التجديد التي طالت الدراسات القرآنية يلاحظ الدارسُ من غير عناء أن هناك توجهات أساسيّة في التفسير يقومُ بينها حجاز فاصل، وأن هناك تجارب مختلفة في التعامل مع النص القرآني يقومُ بينها حجابٌ صفيقٌ؛ بل إن هناك حفريات عميقة ومتواصلة تطول الأصول، وتمسُّ المنهج، وتنظر في أدوات التفسير، وتعيدُ النظر في إمكانات اللغة وأوجه الدلالة. بل لم تكتف بذلك حتى حفرت عميقا فيما يمكنُ تسميته بـ«أنطولوجيا الوحي»، حيث أعادت التفكير في معنى النص، وطبيعتِه، وعلاقةِ النبي بالنص القرآني، وجدل التاريخي والمتعالي[1]. كل هذا يجعل من هذه التوجهات الجديدة تحولا حقيقيا في الدراسات القرآنية ترقى إلى أن تمثل أنموذجا أو براديغما مستقلا في تفسير النص القرآني بقدر ما يختلف عن البراديغمات التراثية يختلف أيضا عن البراديغمات المعاصرة[2].

---

1 - نشير هنا إلى المحاولات المبكرة للمفكر الباكستاني «فضل الرحمان»، في كتابه «الإسلام»، حيث يعيد تفسير الوحي بكونه «كله من عند الله ولكن في نفس الوقت كله نابع من أعماق النبي»، وهي النظرية التي أعادها المفكر الإيراني «عبد الكريم سروش» في كتابه «بسط التجربة النبوية». وقد فتحت هذه المحاولات الباب وسيعا أمام تقرير تاريخية الوحي باستدخال العنصر البشري في تكوينه، وهي الفكرة التي طورها «نصر حامد أبو زيد» في «مفهوم النص» حين تحدث عن دور الثقافة في تشكيل النص. راجع بخصوص دور «فضل الرحمان» كتاب: يوسف سنغاري، «القرآن والتاريخية: مدخل إلى فكر فضل الرحمان»، ترجمة: أحمد فاضل الهلايلي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى 2018.

2 - تجدر الإشارة إلى أن مفهوم البراديغم الذي اقترحه فيلسوف العلم الأمريكي توماس كون في كتابه الموسوم بـ«بنية الثورات العلمية» عرف تأويلاتٍ كثيرةً واستعمالاتٍ مختلفة خرجت به من حدود النظرية العلمية إلى تخوم العلوم الإنسانية، بل إن «كون» نفسه استعمله بدلالات مختلفة... ونحن هنا سنستعملُ المفهوم بمرونة أوسع، أي بما هو مجموع المبادئ المشتركة بين مجموعة بحثية، وبما هو إبدالٌ فكري يمسُّ قواعد المنهج ونظرية اللغة. وقد اختار محمد الحيرش في دراسة له حول (الإبدال التأويلي) عدَّه «إطارا تصوريا عاما تنتظم داخله مجموعةُ الاعتقادات النظرية، والتوجهات المعرفية التي تشتركُ فيها الجماعة البحثية المنشغلة بالعلوم النصية خلال مدى زمني محدد». وهو تحديد يستجيبُ لما نقصده بمفهوم البراديغم في هذه الدراسة

انظر: محمد الحيرش، «الإبدال التأويلي وعلوم النص: إشكالات واقتراحات»، ضمن الكتاب الجماعي «التأويليات=

المبحث الثاني: براديغمات تفسير النص القرآني في الفكر العربي الحديث.

أولا: النموذج التقليديّ وتفسير النص القرآني.

وهو النموذجُ السّائد في الفكر الإسلامي الحديث على الرغم من التحولات التي عرفتها المُجتمعات العربية الإسلامية. وقد يَعرفُ هذا النموذج بعضَ التباينات بين النزعة التقليدية المُتصلبة التي تعدُّ التقليد دينا، وبين التقليدية المرنة التي تجتهد في تفسير المضمون لكنها تحافظ على الأصول والمرتكزات المنهجية القائمة في علم التفسير. ويمكن وصف ما يقوم به المفسرون داخل هذا النموذج بصفة **الاستمرارية والاتصال** مع التراث التفسيري؛ ذلك أنهم يعدون تجاربهم استمرارا للتقاليد التفسيرية القديمة واندراجا في أفقها. ولهذا يظل هامش التجديد في هذه التجارب محدودا، لأنها تعتمد المنطلقات التقليدية ذاتها في الفهم وتتوسّلُ بالأدوات التفسيرية نفسها، ولا تخرجُ عن دائرة علوم القرآن كما قرّرها القدماء. ويمكن إجمالا الوقوف على مظهرين من مظاهرها:

أولهما يتمثل في **الاعتماد على التفاسِير التراثية بشكل واسع،** وهو ما لاحظه جلُّ الدّارسين لهذه التفاسير؛ بل إن هذا يبدو للقارئ بادي الرأي، وهو أمرٌ طبيعيٌّ داخل نموذج معرفي يعترفُ بسُلطة السلف[1]، ويؤمنُ بكون تقدم الزمن يوقعُ في سوء التأويل[2]. وكان المستشرق الهولندي يوهانس جانسن قد لاحظ في كتابه أن هذه التفاسير «حافظت بصفة عامة على الطابع التراثي والتقليدي.. وأن القاعدة فيها هي اقتباسُ وتحديثُ محتوى كتب التفسير القديمة»[3]. فالقصدُ من بعض هذه التفاسير كان يتحدد في إعادة تفسير القرآن بلغة سهلة تناسِبُ العصر، لأن الاختلاف بين اللغة العربية الفصحى في العصر الحديث وبين لغة القرآن ولغة التفاسير الكلاسيكية أدى إلى «ظهور

وعلوم النص»، أعمال المؤتمر الدولي الثاني المنعقد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان 17 ـ 18 أبريل 2019 منشورات باب الحكمة، الطبعة الأولى، 2019. ص: 83.

1 - راجع بهذا الخصوص: محمد عابد الجابري، «بنية العقل العربي»، (الفصل الثالث: الخبر والإجماع وسلطة السلف)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1993 ص: 109.

2 - نسجل هنا أن التيارات التجديدية والحداثية؛ تعتبر أن تطور المعرفة الإنسانية يساعد على فهم أفضل للقرآن، فتقدم الزمن عامل لصالح التفسير وليس لطالحه، في حين يعتبر التيار التقليدي أن الفهم الأفضل للقرآن هو فهم القدماء، وأننا كلما ابتعدنا عن زمن التنزيل وقعنا في سوء التأويل.

3 - يوهانس جانسن، «تفسير القرآن في مصر الحديثة»، (م س)، ص: 53 - 54.

تفاسير سعت لإعادةِ صياغةِ لغة القرآن باللغة العربية الحديثة، وهو ما جعلها أشبه ما تكون بترجمة القرآن إلى اللغة العربية المعاصرة»[1]. وهو عمل يمكن أن يدخل تحت شرح التفاسير وتيسيرها بلغة العصر، أو تحت «التفسير من خلال التفاسير»[2].

أما المظهر الثاني فهو الذي يعتمد على **مباحث علوم القرآن**، وينطلق أصحاب هذا النموذج من أن «علوم القرآن» كما قررها القدماء هي مداخل ضرورية إلى فهم النص القرآني وتفسيره، ولا يمكنُ بأي حال من الأحوال مزاولة العملية التفسيرية دون التعويل على مباحث من قبيل أسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه وغيرها من المباحث. ويرجع هؤلاء إلى المصنفات الموسوعية المتعلقة بهذه المباحث كـ (البرهان) للزركشي و(الإتقان) للسيوطي.

لقد شكّلت الكتب الحديثة المؤلفة في علوم القرآن عائقا حقيقيا حال دون تجديد المعرفة التفسيرية بالنص؛ ذلك أن الاعتمادَ على المداخِل المنهجيّة نفسها لا يمكنُ أن يُقدّمَ نتائج جديدة، ولم يعد إلا ما قرره القدماء سلفا. والغريبُ أن هذه العلوم اعتُبِرت جزءا مكملا للنص القرآني وغير قابلة للمراجعة إلا في إطار محدود. ويمكن أن نسْتدلّ على ذلك بواحد من أشهر الكتب الحديثة في علوم القرآن وهو «مباحث في علوم القرآن» لصبحي الصالح الذي أعلن في مقدمة كتابه (بغير قليلٍ من الزهو) أنه كتب مباحثَ مُجدِّدة، ودعا القُرّاءَ والعُلماءَ إلى التمعُّن مليّا في مناحي التجديد هاته، وبصفة خاصة فيما أورده بخصوص «أسباب النزول» و«المكي والمدني» و«الناسخ والمنسوخ». يقول في هذا: و«لا سيما حين أتحدّثُ في أولهما عن المُبالغات أو المُغالطات التي وقعَ فيها المُصنّفون في أسْباب النزول، وأميلُ إلى إنكار السّببية الحقيقية فيما لبعض الآيات من سبب عام، وأجنحُ على الجمع بين السبب التاريخي والسياق الأدبي.. وتعدية الآيات إلى غير أسبابها، وتخطي الزمان والمكان في رسم النماذج الإنسانية متجاوزة كل أسباب النزول»[3].

---

1 - المرجع نفسه ص: 45.

2 - لعل الاستثناء هنا هو «محمد عبده»، الذي اعتبر أن التفاسير القديمة تشكل «حجابا أمام فهم القرآن» ودعا إلى التدبر المباشر في النص القرآني، باعتبار «أن الله لن يسألنا يوم القيامة عن أقوال المفسرين وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا». انظر: تفسير المنار 1 - 25.

3 - صبحي الصالح، «مباحث في علوم القرآن»، دار العلم للملايين، بيروت، طبعة بدون عدد ولا تاريخ، ص: 7 (طبع الكتاب عشرات المرات، مما يدل على ذيوع الكتاب وحسن تقبله في الفكر الإسلامي الحديث، ومن ثم ذيوع رؤية معينة لعلوم القرآن هي الرؤية التقليدية).

لكنّ الناظرَ الفاحصَ في مباحث الكتاب لا يَجدُ ما يُشفي الغليل من مناحي التجديد اللهم إلا نقد بعض الروايات بطرق القدماء أنفسهم. وإذا أخذنا مبحث «أسباب النزول» مثالا وتأملنا فيما فاخر به في آخر الاقتباس من الكشف عن «تعدية الآيات إلى غير أسبابها، وتخطي الزمان والمكان في رسم النماذج الإنسانية، متجاوزة كل أسباب النزول»، فهذا عيْنُهُ ما شدّد عليه علماء القرآن قديما. غاية ما قدمه صبحي الصالح هو إثارة القضايا القديمة بلغة حديثة سلسة، وبيان قوي وآسر.

وقد تنبّهَ باحث متخصص في أسباب النزول وهو بسام الجمل إلى هذه الملاحظة في كتاب صبحي الصالح فكتب معلقا عليه: «ولئن سجل المؤلف بعض المآخذ على القدامى في تناولهم علوم القرآن عموما، وعلم أسباب النزول خصوصا، فإنه لم يجرؤ على القطع مع المنظور القديم للعلم»[1]. بل يرى الباحث أن صبحي الصالح «أوهم التجديدَ، ذلك أن محتوى الفصل المخصص لأسباب النزول لا يختلف في شيء عما أورده الزرقاني، سواء في ترتيب المادة أو في الأمثلة المستشهد بها، أو حتى في الاستنتاجات»[2]. وبهذا يظل صبحي الصالح جزءا من النموذج التقليدي، فما قدمه من مناحي تجديدية إنما كان من داخل الأسس التقليدية، وبالاعتماد على المنهج نفسه[3].

ـ ثانيا: نموذج التجديد المَنهجي وإعادة تفسير النص القرآني

قد يُطلَق على هذا التيار مُسَميات أخرى من قبيل: التيار التجديدي أو التنويري أو التيار العصر، لكن نُفضّل تخصيصهم بصفة التجديد «**المنهجي**» حتى لا يختلط إسهامُهم ببعض مظاهر التجديد على نحو ما هي متداولة في الفكر التقليدي. ذلك أنّ إسهامهم الحقيقيّ هو من طبيعة منهجيّة خالصة، وهم يتميزون من التيار التقليدي

1 - بسام الجمل، «أسباب النزول»، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة 2005 ص: 22.

2 - المرجع نفسه، ص: 22.

3 - لا نتفق في هذا السياق مع تقويم أحمد بوعود لكتاب «صبحي الصالح»، فقد انساق وراء ما أورده صاحب الكتاب، متباهيا بمواطن التجديد في كتابه، وكتب منوها «بالرؤية النقدية التي طالت كثيرا من مباحث علوم القرآن، مما يجعل الكتاب خطوة حقيقية في دراسات علوم القرآن»، ولا شك أن هذا تقويم مبالغ فيه، مبالغة الكاتب نفسه في تقدير كتابه. بل إن كتاب أحمد بوعود «علوم القرآن في المنظور الحداثي»، لا يخرج عن هذا النموذج التقليدي، فهو يحاكم الحداثيين انطلاقا من مواضعات القدماء. انظر: أحمد بوعود، «علوم القرآن في المنظور الحداثي: دراسة تحليلية نقدية لآراء الحداثيين في القرآن الكريم»، دار الكتاب المغربي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2015 ص: 78

بموقفهم «**النقدي**» من التراث التفسيري، وعلوم القرآن، ومنهج الرواية[1]. كما يختلفون عن التيار الحداثي بكونهم غير منخرطين في مشروعِ الحداثة بمعناه الفلسفي الغربي، لهذا نجدهم يَنفتحون على المناهج الحديثة دون تبني روحها الفلسفية ودون انخراطِهم أو دفاعهم عن مشروع الحداثة «الكوني» كما يدعو إليه الحداثيون»[2].

ويتفق أعلامُ هذا التيار على رفضِ التفاسير السّائدة (أو على الأقل التعامل النقدي معها)، واستبعاد الاعتماد على مباحث علوم القرآن، والاتجاه نحو مُحاوَرة القرآن مباشرة بنفي الوسائط ورفض التوسُّطات[3]. ويعتقد هؤلاء أن القرآن يمثل بنية موضوعيّة منسجمة ومتناغمة، وأنه يُفسِّر بعضه بعضا؛ لأن المفردة القرآنية لها دلالتها الخاصة التي تفهم من داخل المعجم القرآني، وأن العبرة في القرآن بحسبهم ليست بالأحكام وإنما بالقيم. وإذ يستفيدُ ممثلو هذا النموذج من المكتسبات المنهجية في الدرس اللغوي والألسُني، فإنهم أبْعَدُ ما يكون عن التطبيق الصّارم لمنهج بعينه، إذ يعدون القرآن فوق كل المناهج والنماذج.

وبطبيعة الحال فإن اختلافَ المنطلقات المنهجيّة والتأويلية لابد أن يُؤدّي بالضرورة واللزوم إلى نتائجَ جديدة، وبالفعل فقد قادتهم دروبُ التأويل إلى نتائجَ غير مسبوقة تختلف كليا عما تواترَ في التراث التفسيري[4]؛ الأمر الذي يضعنا أمام **حسَاسية تأويليّة**

1 - يفسر محمد شحرور معنى القراءة المعاصرة بقوله: «عندما يتعاطى كل جيل من الأجيال مع نصوصه تعاطيا مباشرا، دون وساطة الموروث الديني، فتلك تسمى قراءة معاصرة». انظر كتابه «أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية: تهافت الفقهاء والمعصومين»، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2015 ص: 20.

2 - يميز طه عبد الرحمان بين التيار العصري والتيار الحداثي؛ باعتبار أن القراءة الحداثية «ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي» في أن القراءة العصرية «تأخذ بمختلف منجزات العصر، من غير أن تشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد تسعى إلى أن تستبدل مكانها أسبابا تاريخية، تخص مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها». انظر كتابه: «روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية»، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2009، ص: 177. ونحن نأخذ بهذا التمييز مع التأكيد على الطبيعة الإبداعية لهذه القراءات، باعتبار تجاوزها لمناهج القدماء، وعدم الخضوع لسطوة مناهج الحداثة.

3 - يقول محمد شحرور: «لقد وضعنا كل التراث جانبا، وباشرنا العمل من الصفر، انطلاقا من قناعتنا أن نصوص التنزيل الحكيم، بحاجة إلى قراءة واعية متبصرة». انظر كتابه: «أم الكتاب وتفصيلها»، (م س)، ص: 20. ويرى «جمال البنا» أن «التأسيس الجديد يرى في كل تفسير نوعا من افتيات على القرآن، وتمييعا لمعانيه المحكمة، وأن الرجوع إلى هذه التفاسير كان من أكبر أسباب تخلف المسلمين، لأنها قدمت صورة مشبوهة للقرآن الكريم». انظر كتابه: «تجديد الإسلام: إعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية»، دار العين للنشر، الطبعة الأولى، 2010 ص:220.

4 - يكتب «محمد شحرور»: «نحن مقتنعون بأننا لن نتمكن من تجديد الفقه الإسلامي والفكر الديني عامة، إذا لم تخترق هذه الثوابت المتجاوزة معرفيا، ونورد في هذا السياق مقولة «آينشتاين» الشهيرة: إن لمن الحماقة أن تعتقد أنك ستحصل على =

جديدة تنهض باقتراح تفسيرٍ جديدٍ يختلفُ عن التفاسير الموروثة. ويمكنُ عرضُ بعض ملامح برنامجهم التأويلي في النقاط الآتية:

أ. مُطلقيّةُ النصِّ القرآني ومُفارقتُهُ للتاريخ

يعد هذا المبدأ هو الناظم الذي يتأسّسُ عليه هذا البراديغم التأويلي، ويُرتّبُ العلاقة بين أصحاب هذا الاتجاه وبين الاتجاهات التقليدية والحداثية. فالقرآن هو «كلامُ الله تعالى وقوله، قالَهُ بحَرْفيّتِهِ التي نسمَعُها، وذلك في عالم الأمر، فوق عالم المادة والمكان والزمان»[1]. ومن ثم فلا مكانَ ضمن هذا «البارديغم» لمباحثِ علوم القرآن التقليدية التي توحي بتداخل النصِّ مع التاريخ، أو ما عبّر عنها القدماءُ بالمباحث التي «تجري مجرى التاريخ»[2] من قبيل مباحث: أسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، واختلاف القراءات، الخ. فالقرآنُ بهذا فوق كل هذه الاعتباراتِ التاريخية والظرفية.

يثير المُفكر السُّوداني أبو القاسم حاج حمد مسألة إطلاقية النص القرآني من خلال نظريته في «الجمع بين القراءتين»[3]، حيث يعتبرُ أنّ القُرآن هو المعادلُ الموضوعي للكون، مما يلزمُ عنه بالضرورة أن بِنائيّةَ القرآن تعادلُ بنائية الكون من حيث النظامُ والترتيب. ومن ثم فإنه بعد النزول المُنجّم كان من الضروري إعادةُ ترتيب القرآن وفق بنائية جديدة، وإلا كان كتابا تاريخيا كغيره من الكتب، «فقد أعيد الترتيبُ أو التركيب وَقْفاً من عند الله، وعلى يد رسول الله، ولم يتبقّ لمن أتى بعد رسول الله وخاتم النبيين سوى الاستنساخ وربط الصحائف»[4]. وقد تحدث القرآن الكريم نفسه على هذه العملية من خلال الآية (وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ۙ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ

نتائج جديدة، وأنت تكرر الشيء نفسه». انظر كتابه: «تجفيف منابع الإرهاب»، دار الساقي، الطبعة الثانية، 2018 ص: 315.

1 - عدنان الرفاعي، «الحق المطلق: نظرية قرآنية في الروح القرآني». دار الخير، دمشق ـ سوريا، الطبعة الرابعة، 2011 ص: 12/ وتبدو نظرية الكتاب واضحة من العنوان «الحق المطلق»، بما يعنيه من إقصاء للتاريخ، وللعلوم والمناهج التي قد تؤول إلى تنسيب الحقيقة القرآنية مباشرة أو ضمنا.

2 - الزركشي، «البرهان في علوم القـــرآن»، تحقيق: أحمد بن علي، الطبعة 1/ 2015، دار الغد الجديد، ج 1 ص 26.

3 - وهي النظرية التي بسطها بتفصيل في كتابه/ مشروعه «العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» الذي صدر عام (1979) ثم صدرت الطبعة الثانية عام (1996) بعد أن زاد عليها المرحوم «حاج حمد» إضافات اتسعت أكثر من النص الأصلي. ونعتمد هنا على الطبعة الثالثة التي صدرت عن دار الساقي (الطبعة الثالثة 2012).

4 - أبو القاسم حاج حمد، «منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية»، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2003 ص: 94.

مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ)[1]. فالآية تؤكد إعادةَ الترتيب أو التركيب، وتردّ على حُجَج الجاحدين، وتجعل إعادة التركيب إبدالا لمواقع الآيات من موضعٍ إلى موضع[2].

والنتيجةُ الأهم في هذا التصور هي الردُّ على القراءاتِ الحداثية التي تؤكد تاريخية القرآن استنادا إلى بعض المعطيات التاريخية كأسباب النزول. فالقرآنُ بالفعل نزل مُنجّما ومتفاعلا مع الظروف التاريخية، لكن عملية إعادة التركيب تعني ترسيخ البنائية على حساب التاريخية. فـ«إعادةُ التركيبِ من بعد النزول المتموضع على الوقائع المتعينة في تلك المرحلة، **خروجٌ بالقرآن من التقييد على الإطلاق**، إذ بموجب هذا التركيب من بعد الفرق، المماثل للتركيب الكوني من بعد الانفلاق، يتخذ القرآنُ وحْدتهُ العضوية كما يتخذ الكونُ وحدتَهُ البنائية»[3]. واعتمادا على هذا التصور، ينتقدُ «صابر مولاي أحمد» مشروعَ «الجابري» في تفسير القرآن حسب ترتيب النزول، ويرى فيه تحكيما للنسبي على المطلق، وللتاريخي على المُتعالي، يقول «إن التوسُّل في فهم القرآن بحسب ترتيب النزول، أخذ المؤلف إلى فهم القرآن من خلالِ أحداث ووقائع السيرة النبوية، أي فهم ما هو مطلق وكوني وعالمي، من خلال ما هو نسبي وزمني»[4].

ب. القرآن بنية موضوعية كلية نسَقية

ويتفرّعُ هذا المبدأ عن المبدأ الأول القاضي بمُطلقية القرآن وتعاليه على التاريخي. إذ لا شك أن إقصاءَ التاريخ من النص لابد أن يَؤولَ بالضرورة إلى اعتباره بنيةً مُسْتقلة ومكتفية بذاتها. ثم إن هذه البنية تخضعُ لنظام معجز، ليس على مُسْتوى الآيات فحسب، بل على مستوى الكلمات والحروف أيضا. وتترتبُ على هذا المبدإ مجموعة من النتائج تتناقضُ مع عديد من القواعد والمسلمات في علوم القرآن، سواء ما يتعلق منها بتكوين النص، أو ما يتعلق ببنائه. فليس هناك آية ساقطة أو سورة ناقصة كما

---

1 - سورة النحل 101. 102.

2 - ننبه هنا أن التفسير الذي يقدمه «حاج حمد» لهذه الآيات، يختلفُ جذريا عن التفسير الموروث، الذي يجعلها من الآيات الدالة على وقوع النسخ في القرآن، وهذا وجه من وجوه اشتغال البراديغم التفسيري لدى هذا النموذج.

3 - محمد أبو القاسم حاج حمد، «منهجية القرآن المعرفية»، (م س)، ص: 96.

4 - صابر مولاي أحمد، «الوحي، دراسة تحليلية للمفردة القرآنية»، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى 2017 ص: 77.

تذهب بعض الروايات، فـ«إذا سقطت آية أو أسقطت يسقط الحق كله»[1]. كما أن القرآن لم يُجمَع من الصدور بعد وفاة الرسول، بل جُمِعَ في حياته ورُتب بإحكام وحيا ووقفا كما تدل الآية على ذلك: (لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ)[2]. إضافة إلى أنه حسب هذا المبدإ ليس هناك ناسخ ولا منسوخ في القرآن، فـ«القولُ الإلهي واضحٌ وصريحٌ؛ آيات تتبدّلُ مواقعها فقط، وقرآنٌ متنزل بالحق فلا ينسخ بعضه»[3]. ولذلك عُدَّ مفهوم النسخ من أكثر ما ينكره أصحاب هذا النموذج؛ لأنه في نظرهم يوهم بتناقض القرآن واضطرابه[4]، إذ يتفقون على أن النسخ الوارد في القرآن إنما يكون متصلا بالشرائع، أو أنه يكون متعلقا بنسخ الآيات، أي المُعجزات الحسية وليس الآيات القرآنية.

ومِن مظاهر القول ببنائيّةِ القرآن النسَقية ما يُعرَف بالتفسير العدَدي للقرآن، حيث يتمُّ رصد التناسُبات والتوازيات الحسابية الدقيقة على مستوى الحروف والكلمات والآيات[5]. ولا شك أن التفسير العددي يفترضُ أن القرآن المتداول بيننا هو بحرفيته كما نزل من اللوح المحفوظ؛ لأنه لو اختلّ حرفٌ واحدٌ لبطل التفسير العددي. وفي السياق ذاته يؤكد محمد شحرور اكتفاءَ النص القرآني بذاته، واستقلاله عن أية علوم مجاورة؛ لأن «مفاتيح فهم التنزيل الحكيم موجودة في داخله، وأن دقة تركيب نصوصه تضاهي دقة خلق الكون»[6].

ج. خصوصية المفردة القرآنية وإحكام النظم القرآني

يرى حاج حمد أن الله قابلَ بين البنائية الحرفية في القرآن وبين البنائية الكونية، فكما أنه إذا تفَلّتَ نجمٌ عن موقعه اختلّ النظام الكوني كله، كذلك إذا تفلت حرف

1 - المرجع نفسه، ص: 95.

2 - سورة القيامة 16. 19.

3 - أبو القاسم حاج حمد، «منهجية القرآن المعرفية»، (م س)، ص: 95.

4 - يكتب «صابر مولاي أحمد» بعد إعادة تأويله لآيات النسخ الواردة في القرآن، «إن القول بأضرب النسخ فيه طعن في كون القرآن كتابا قد أحكمت آياته». انظر كتابه: «الوحي دراسة تحليلية للمفردة القرآنية»، (م س)، ص: 65.

5 - من أشهر رواد التفسير العددي للقرآن المهندس السوري عدنان الرفاعي الذي أصدر أحد عشر كتابا في الموضوع، وبسط نظريته في كتابه الأول «المعجزة الكبرى»، وتدور نظريته على اعتبار الرقم 17 عددا محوريا في القرآن وأن كل الآيات التي تعبر عن قضية متكاملة يكون عدد حروفها من مضاعفات الرقم 17 والحروف عنده تقابل الأرقام حسب الترتيب الأبجدي.

6 - محمد شحرور، «أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية»، (م س)، ص 37.

اختلّ النظام الدلالي: {فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (78) لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79) تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (80)} [الواقعة]. فالاستخدامُ الإلهي للمادة اللغوية ولأي مادة في الكون يختلفُ نوعيا عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة، «فحين يستخدمُ الله اللغة العربية في التنزيلِ، فإنه يستخدمُها وفقَ مستوى إلهي يقوم على الإحكام المطلق، فلا يكونُ في القرآن مترادفات، إذ تتحوّلُ الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى مصطلح دلالي متناهي الدقة»[1].

ومن نتائج هذا التصور أيضا أنه «ينفي شبهة تنزل القرآن على سبعة أحرف من لغة مختلف القبائل العربية»[2]، فما تُروِّجه المرويات من أحرُفِ القراءة لا علاقة له بحروفِ التنزيل. لهذا يدعو حاج حمد إلى إنشاء معجم قرآني، يشرح الكلمات حسب سياقات ورودها في القرآن وبالنظر إلى جذرها اللغوي. وفي السياق ذاته يقوم مشروع محمد شحرور بكامله على إنكار الترادف[3]، ويرى «استحالةَ أن نُبدّل مفردة مكان مفردة، لأن لهما نفس المعنى، لأن الحقيقة العلمية التي توصّلتْ إليها اللسانيات الحديثة التي نتبعها في قراءتنا المعاصرة، هي عدمُ صحّة مبدإ الترادف، لأن لكل مفردة معنى قائما بذاته»[4]. بل إن شحرور يدفع بالفرضية إلى أقصى مداها فيقرر «أن التنزيل الحكيم كتابٌ دقيق في تراكيبه ومعانيه، انطلاقا من أن الدقة لا تقلُّ عن مثيلتها في الكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات»[5]. وهي الفرضية التي دافع عنها بحرارة الباحث «صابر مولاي أحمد» في كتابه عن طبيعةِ المفردة اللغوية في النص القرآني[6]. لينتهي إلى التأكيد على كون «مُفردَات اللغة لها نظمها الخاص داخل البنائية القرآنية، وينبغي أن تُفْهمَ من داخل السّياق الدلالي، الذي يحيطُ بها من داخل المنظومة القرآنية»[7].

---

1 - أبو القاسم حاج حمد، «منهجية القرآن المعرفية»، (م س)، ص: 97.

2 - المرجع نفسه، ص 98.

3 - تتكرر هذه الفكرة في كل كتبه، وقد بسطها بإسهاب الدكتور «جعفر دك الباب»، في المقدمة التي كتبها لعمل شحرور الأساسي «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة»، وردها إلى أصولها العربية القديمة، المتمثلة في مدرسة أبي علي الفارسي وتلميذه ابن جني في «الخصائص».

4 - محمد شحرور، «أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية»، (م س)، ص 37.

5 - محمد شحرور، «تجفيف منابع الإرهاب»، (م س)، ص: 320.

6 - صابر مولاي أحمد، «الوحي دراسة تحليلية للمفردة القرآنية»، (م س)، ص: 137.

7 - المرجع نفسه، ص: 133.

وفي السياق ذاته يذهبُ المهندس عدنان الرفاعي إلى أن «المفردات القرآنية حصرا دون باقي مفردات اللغة العربية فطرية موحاة من الله، علمها لآدم عليه السلام قبل هبوطه إلى الأرض، وليست وضعية اصطلاحية كباقي اللغات الأخرى»، ويترتب على هذا الافتراض الذي يرفعه صاحبه إلى مرتبة اليقين أن «الكلمة القرآنية تحمل من المعاني والدلالات ما يدور في إطار المعاني والدلالات التي يحملها جذرها اللغوي الذي تفرعت عنه، ولا توجد كلمة قرآنية رديفة لأخرى بالمعنى الذي يتصوره البشر»[1].

د. رفض مدخلية علوم القرآن في التفسير

يتفق ممثلو هذا النموذج على رفض مَدخليّة علوم القرآن في تفسير النص القرآني، وإن قبلوا بعض المباحث وتعاطوا معها فمن باب الاستئناس وفي نطاقٍ محدود. لذلك يتراوح موقفهم من هذه العلوم بين الرفض المُطلق وبين القَبول المحدود، وكان مبحث النسخ من أكثر ما أنكروا على القدماء، إذ نظروا إليه على أنه من تخليطاتهم التي تمس بتنزه كتاب الله عن التناقض والاضطراب. وفي هذا الصدد يرى عدنان الرفاعي أن النسخ مستحيلٌ وجودُه في القرآن استحالة مطلقة[2]، ويخصص الباحث «صابر مولاي أحمد» مبحثا لنقض نظرية النسخ، ويعتبرها من باب «تعضية القرآن وتحويله إلى أعضاء متناثرة»[3]، ويعيدُ تأويلها في سياق يجمع بين نسخ الآيات/ المعجزات ونسخ شريعة الإسلام لأحكام الشرائع السابقة[4].

هـ. حاكميّةُ القرآن على المناهج والأدوات المعرفية

لا شك أن التطور الكبير الذي عرفته مناهجُ العلوم الإنسانية كان دافعا لدى الباحثين في الدراسات القرآنية من مختلف الاتجاهات إلى المطالبة بإعادة تفسير القرآن في ضوء المكتسبات المنهجية الحديثة، وبخاصة ما ارتبط منها باللسانيات وإعمال أدواتها الإجرائية في التفسير. فإذا كان التيار الحداثي يدعو إلى التعامل مع النصّ القرآني في ضوء المناهج الألسُنية والتفكيكية الحديثة والاستفادة من هذه المُنجزات المَنهجيّة دون قيد

1 - عدنان الرفاعي، «الحق المطلق: نظرية قرآنية في الروح القرآني». (م س) ص: 12.

2 - عدنان الرفاعي، «الحق المطلق: نظرية قرآنية في الروح القرآني». (م س) ص: 413.

3 - صابر مولاي أحمد، «الوحي دراسة تحليلية للمفردة القرآنية»، (م س)، ص: 66.

4 - المرجع نفسه، ص: من 51 إلى 73.

أو شرط، فإن أصحابَ هذا التيار ينطلقون من موقف مختلف تماما؛ إذ بقدر ما نجدُ لديهم دعواتٍ صريحةً إلى الانفتاح على مُكتسَبات العلم الحديث، إلا أنهم لا يُخضِعون القرآن لمبادئ هذه المناهج ولا يجعلونها حاكمة عليه، وإنما يتصورون أن بنائيّة القرآن ونظرية المعرفة القرآنية هما فوق المناهج جميعا، إن لم نقل إنها هي التي تحاكمُ هذه المناهج وتُسْهمُ في تقويمها وإغنائها.

ولعل حاج حمد هو أكثر من تعرض بالتفصيل لهذه القضية، إذ يؤكد أن من نتائج معادلة القرآن للوجود الكوني تطورَ البعد المنهجي الثاوي في بنيته؛ فـ«كما نكتشف في الأرض والفضاء الكوني نظرياتٍ جديدةً بحكم تطوُّر واختلافِ مناهج وسُبل معارفنا، كذلك فإن تطوُّر مناهج النظر للقرآن من تحليل واستدراكٍ لوحدته المنهجية العضوية يُمكن أن تعطي منظورات جديدة. فالقرآنُ يماثلُ الكتاب الكوني؛ كلما تغيّرتْ مناهجُ البحث فيه، تكشف عن مكنونات جديدة»[1]. وبدلا من أن تغني المناهج النص، فإن النصَّ القرآني يُغني المناهج ويساعد على تقويمها مثلما نقرأ في هذا النص المثير الذي يرى فيه صاحبه أن «إعادة القراءة القرآنية، أو بالأحرى إعادة قراءةِ القرآن بوصفه مرجعيّةً كونيّة بالمنحى الذي ألمحنا إليه ستساعدُ إلى حدٍّ كبير في إثراء وضبط المناهج المعرفية نفسها(...)، إذ إن هذه **المناهجَ نفسَها ستخضعُ في أثناء الاستخدام للنقد والتقويم القرآني.** فنحنُ ننطلقُ بداية من أن المرجعية القرآنية مُستوعِبَة ومُتجاوِزة في الوقت ذاته لِمُختلفِ هذه المناهج الصّادرة عن تجربة الوعي البشري»[2]. وينتقدُ حاج حمدنقدا لاذعا الاتجاه الحداثي الذي يُحوّلُ المنهج بما هو فعالية بشرية نسبية إلى عقيدةٍ مغلقة ومطلقة، فهذا الاتجاه «يختزلُ المناهجَ التي تحملُ إمكانات وعي إلى مطلق وعي.. فقد نظروا إلى هذه المناهج نظرة عَقدانية إيديولوجية، وليس نظرة منهجية نقدية بوصفِها أدوات تحليل نقدي»[3].

وإذا كان حاج حمد يجادل أصحابَ القراءات الحداثية على أرضية كونية القرآن

1 - أبو القاسم حاج حمد، «القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية»، دار الساقي، الطبعة الأولى 2011 ص: 127.

2 - المرجع نفسه، ص: 50/ ومن مظاهر حاكمية القرآن على المناهج في نظر «حاج حمد» حاكميته على التاريخ، فتحت عنوان «إنهم لا يقرأون التاريخ في القرآن»، ينتقد الدراسات والأبحاث التي تحاول قراءة القرآن في التاريخ، باستعمال المنهج التاريخي، ولكنها لا تقوم بالعكس؛ أي قراءة التاريخ في القرآن، إذ أن جملة من التحديدات التاريخية الكبرى، يجملها القرآن ضمن جدلية الغيب والتاريخ. انظر كتابه: «منهجية القرآن المعرفية» (م س)، ص: 105.

3 - أبو القاسم حاج حمد، «القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية»، ص: 50.

وتعاليه، وحاكميّةِ العلم الإلهي على العلم البشري، فهو يردُّ أيضا على أصحاب الاتجاه التقليدي الذين يرفضون هذه العلوم جملة، ويرى أن من تمام خاتمية الإسلام وصلاحيته في الزمان أن يتفاعلَ مع علوم كل عصر، وإلا كان كتابا محدودا بحدوده التاريخية والجغرافية. ذلك أنه «إذا لم يكن القرآن قابلا لإعادة القراءة وفق مناهج علم الاجتماع والتاريخ والإناسة المعاصرة، فهو كتاب مُقيد بظرفه التاريخي الذي تنزّلَ ضمنه، ولكن إذا كان قابلا (وهو كذلك) فهو كتاب إلهي كوني مطروح للمستقبل»[1].

ـ ثالثا: «النموذج الحداثي وقراءة النصّ القرآني».

عرفت العقود الأخيرة اهتماما واسعا ومتزايدا بدرس القرآن وتفسيره من قبل أعلام التيار الحداثي، وذلك في سياقٍ إيديولوجيّ صراعي أنتج غير قليل من العنف والإقصاء. غير أن هذا الاهتمام كان مُنصرفا في الغالب إلى آيات الأحكام ونصوص الفقه الإسلامي فيما أسميناه «هيرمينوطيقا الأحكام»[2] في سياق تفجُّر عديد من القضايا القلقة والإشكالية التي جعلت الفقه الإسلامي يقف عاريا بعدته التقليدية أمام منظومة الحداثة بترسانتها الحقوقيّة. غير أن صراع التأويلات قاد هؤلاء إلى إعادة قراءة نظرية التفسير القرآنية المتمثلة تحديدا في علوم القرآن وبعض المباحث الأصولية من أجل الكشفِ عن الأساس المعرفي والمنهجي الذي يسْتندُ إليه الخطابُ التقليدي[3].

والملاحظ أن أعلام هذا التيار احتفوا كل الاحتفاء بعلوم القرآن كما قدّمها القدماء، لا تقديرا لمكانتها العلمية أو إعجابا بدقتها المنهجية، وإنما لكونها شكلت لهم المدخل المناسب **لإثبات تاريخية الوحي** وارتباطه بوضع بشري وثقافيٍّ في مرحلة تاريخية معينة. كما استعانوا بالهيرمينوطيقا من أجل تنْسيبِ الحقائق الدينيّة، واعتبار التفاسير فهوما خاصة تعكسُ الأفق المعرفي والثقافي لأصحابها. وهذا الصّنيع يعكس ضربا من التسوية بين النص القرآني والكتب المُقدسة عموما من جهة، وبينه وبين النصوص الدنيوية. لهذا

---

1 - أبو القاسم حاج حمد، «القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية»، (م س)، ص: 49.

2 - راجع مبحث «من تفسير القرآن إلى هيرمينوطيقا الأحكام» من هذه الدراسة.

3 - من هنا كان اهتمام الحداثيين المتزايد بعلوم القرآن من جهة، وبالفكر الأصولي من جهة أخرى وتحديدا محاولة الشافعي في تأسيس الأصول وتقنين الاجتهاد. وقد خصص له نصر حامد أبو زيد كتابا مستقلا وهو «الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية»، وخصص له محمد أركون فصلا من كتابه «تاريخية الفكر الإسلامي». وحضر بقوة في كتابات حسن حنفي، وعبد الجواد ياسين، وعبد المجيد الشرفي وغيرهم.

يمكن نعت عملهم بأنه «قراءة» وليس «تفسيرا».

وقد اتجهت هذه القراءات من خلال اعتمادها على مناهج العلوم الإنسانية الحديثة، واستثمارها للمناهج التأويلية المستجدة إلى تصور مضاد للتصورات التي تؤمن بقدسية الوحي وتعاليه؛ فهي تنطلق أساسا من اقتناعات مسبقة تسعى إلى إقرارها والتدليل عليها، ومن ذلك أنها تصدر عن رفض مبدئي لمعطيات التراث لكونها تقع خارج أفق الحداثة. ولم يُلتفَت في أي قراءة من القراءات أن بعض التأويليات اليوم تربط الفهم باقتضاءاته المُسْبقَة وبالمعطيات التي يمدنا بها التراث، لأنها جزء من «الذاكرة التأويلية» للنص المراد فهمه وتأويله[1]. ويمكن عرض أهم ملامح هذا البرنامج التأويلي في الآتي:

أ. تقريرُ تاريخية النص القرآني

ويُعد هذا المبدأ هو المرتكز الأساس في تعامُل الحداثيين مع القرآن، إذ إنّ مفهومَ التاريخية هو الأكثر تداولا في مقالاتهم. وتعني عندهم أن الفكر يتشكل في الزمان وبفعله[2]، فلا يوجد نص مفارق أو متعال، بل إن النصوص كافة هي نتيجة وضع ثقافي وتاريخي محدد. ويتمثل الهدف من هذا التقرير في «وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة»[3]. ويجدُ الحداثيون في بعض مباحث علوم القرآن مدخلا إلى تقرير تاريخية الوحي، ولهذا ينصرفون إلى المباحث التي يظهر لهم أنها تسمح بذلك من مثل: أسباب النزول، والمكي والمدني، ومسألة التنجيم، والناسخ والمنسوخ «متجاوزين الحدود التي وقف عندها المفسرون والفقهاء، بل مبرزين تناقضات هؤلاء في الإقرار بوجود التاريخية والقول بوجوب الأزلية»[4]. وقد لا نحتاج إلى شواهد من مقالات الحداثيين لتوضيح هذا المبدإ، فهو يخترق مجمل ما أنتجوه في الدراسات الإسلامية. فنصر حامد

---

1 - انظر: هانز جورج غادامير، «الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية»، ترجمة: حسن ناظم علي حاكم صالح، دار أويا، الطبعة الأولى، 2007 ص: 382 فما بعدها.

2 - نظرا لمركزية هذا المفهوم في قراءة التراث الديني، خصص «حسن حنفي» مقالا لدراسته وتحليله. انظر: «هموم الفكر والوطن: التراث والعصر والحداثة»، الجزء الأول، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1998 ص: 69.

3 - طه عبد الرحمان: «روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية»، (م س)، ص: 184.

4 - المرجع نفسه، ص: 185.

أبـو زيـد يجعـل القسـمَ الأول من كتابه (مفهوم النـص) بعنوان «النص في الثقافة: التشـكل والتشـكيل»[1]، كـما يخصص عبد الجواد ياسـين كتابا كاملا (الدين والتديـن: بعنوان التشريع والنـص والاجتـماع) للتأكيـد عـلى دور الاجتـماع والتاريـخ في تشـكيل النـص[2]. ويتصـور أن التاريـخ ليـس مُؤطِّراً للنـص فقـط، بـل هـو جـزء مـن بنيـة النـص ذاتهـا بحيـث يتعـذر فهمـه خـارج سـياقه التاريخـي. ولهـذا يعنـون مبحـث أسـباب النـزول بــ «اسـتكمال بنيـة النـص بأثـر رجعـي»[3]. أمـا محمـد أركـون فيجعل واحـدا من عيـون كتبه بعنـوان «تاريخية الفكـر الإسـلامي»، وقـد أضـاف التاريخيـة إلى الفكـر وليـس إلى النـص حـذرا وحيطـة كـما صرح بذلـك مترجمُـه وشـارحُه هاشـم صالـح. في حـين تصـل المطابقـة بـين النـص والتاريـخ ذروتهـا في كتـاب خليـل عبـد الكريـم (النـص المؤسـس ومجتمعـه)، حيـث يجعـل آيـات القـرآن اسـتجابة واقعيـة لأوضـاع وظرفيـات مغرقـة في المحليـة والخصوصيـة[4]. كـما يقـترح الباحـث محمـد جـبرون وجـوب ردّ الاعتبـار لمبحـث القدماء في أسـباب النزول، واسـتدعاء التاريـخ في فهـم النـص، وذلـك بوضع الآيـات في سـياقها الاجتماعي والثقـافي، وضمن حركية التاريـخ الدينـي وتطوره[5].

1 - يعـرفُ القـراء المختصـون وغيرهـم العبـارة الشـهيرة في «مفهـوم النـص»، والتـي أثـارت جـدلا كبـيرا، وجـرّتْ «أبـو زيـد» إلى ردهـات المحاكـم «إن النـص في حقيقتـه وجوهـره منتـج ثقـافي تشـكل في الواقـع والثقافـة خـلال فـترة تزيـد عـلى العشريـن عامـا»، انظـر: مفهـوم النـص المركـز الثقـافي العـربي الطبعـة الأولى 1990 ص: 24.

2 - يربـط عبـد الجـواد ياسـين بـين لغويـة النـص وتاريخيتـه: «فالنـص ذاتـه مـن حيـث هـو بنـاء لغـوي حامـل لمضمون معـرفي يخضـع لآليـات اشـتغال اللغـة، وهـي كائن اجتماعـي تاريخـي خاضع بدوره لـضرورات التعـدد والتطـور». انظر: «الديـن والتديـن: بعنـوان التشريـع والنـص والاجتـماع»، دار التنويـر، الطبعـة الأولى 2012 ص: 9.

3 - المرجع نفسه، ص: 60.

4 - عـلى سـبيل المقارنـة بـين النمـوذج الحـداثي، وبـين النمـوذج التجديـدي في تشـغيل مبـدأ التاريخيـة، نُسـجّل أنـه في الوقـت الـذي يميـل النمـوذج الأولى إلى المنهـج التاريخـي، الـذي يسـمح لهـا بترسـيم القـرآن في لحظـة تاريخيـة محـددة. فـإن «حـاج حمـد» (ممثـلا للنمـوذج الثـاني) يسـتعمل المنهـج التاريخـي، ليـس من أجل إلحـاق القـرآن بالتاريـخ والقول بتاريخيـة الوحـي، بـل مـن أجـل التأكيـد عـلى مباينـة القـرآن للتاريـخ، وكونـه شـكل قطيعـة معرفية مـع الوعي السـائد يقـول: فهـي «إذ تسـتهدف (المناهـج التاريخيـة) موضعـة القـرآن في تلـك المرحلـة التاريخيـة، باعتبـاره نتاجـا بشريـا لها، فإننـا نسـتهدف تحديـد الفـارق النوعـي، مـا بـين محتـوى الوعـي القـرآني ومحتـوى الوعـي العـربي التاريخي، واكتشـاف نسـبية التنـاول في المـاضي بمـا يفتـح الطريـق لنسـبية تنـاول آخـر في الحـاضر، وباسـتخدام النـص القـرآني نفسـه». انظـر: محمـد أبـو القاسـم حـاج حمـد، القـرآن والمتغـيرات الاجتماعيـة والتاريخيـة (م س) ص: 49.

5 - يكتـب في هـذا السـياق: «إذا كانـت أسـباب النـزول في نظرنـا غـير كافيـة للتأسـيس لفهـم جديـد للقـرآن في العـصر الحـالي، نظـرا إلى محدوديتهـا، فـإن التاريـخ ومـا عرفـه مـن تطـور، يسـاعد في تـدارك نقـص الأسـباب، ويمكن من توسـيع مسـاحة الجديـد عـلى صعيـد فهـم القـرآن». انظـر كتابـه: «في هـدي القـرآن في السياسـة والحكـم: أطروحـة بنـاء فقـه المعامـلات السياسـية عـلى القيـم»، المركـز العـربي للأبحـاث ودراسـة السياسـات، الطبعـة الأولى، 2018 ص: 41.

ب. التأكيد على الجانب البشري في النص القرآني

وهـذا المبـدأ هـو من مُسْـتلزمات ونتائج مبـدإ التاريخيـة؛ فالقراءة الحداثيـة للقرآن إذ تقـرر مبـدأ التاريخيـة، فمـن أجل فتح الباب أمـام القراءة البشرية للنـص القرآني و«نقل الآيـات القرآنيـة مـن الوضـع الإلهـي إلى الوضـع البـشري»[1]، مـع مـا يسـتتبع ذلـك من نزع حجـاب القداسـة، ومـن انزيـاح بالمفـردات الإيمانيـة لصالـح مفـردات وضعيـة مـن نـوع (الظاهـرة القرآنيـة أو الواقعـة القرآنيـة والخطـاب النبـوي، إلـخ). وهـو ما يـؤدي من دون شـك إلى التسـوية الشـاملة بـين النـص القـرآني والنصـوص البشرية كافـة[2]. فـحامد أبو زيد يـرى أنـه بمجـرد نـزول القرآن بلغة بشريـة فذلك يعني أنـه قطع مع أصله المفـارق وتحول إلى خطـاب إنسـاني أُنتـج وفقـا لمقتضيـات الثقافـة التـي تنتمـي إليهـا لغتـه، يقـول في هذا الخصـوص: «إن النصـوص الدينيـة ليسـت في التحليـل الأخـير سـوى نصوص لغويـة، بمعنى أنهـا تنتمـي إلى بنيـة ثقافيـة محـددة، تـم إنتاجهـا طبقـا لقوانـين تلـك الثقافـة التـي تعـد اللغـة نظامهـا الـدلالي المركـزي»[3]. فـإذ ينتقـلُ الوضـعُ القـرآني من الإلهـي إلى البـشري، تثار أسـئلة جديـدة تمـس هويـة النص؛ لهـذا يعد النمـوذج الحداثي هـو النمـوذج الوحيد الذي يستشـكل فرضيـة عـدم اكتمال النـص القرآني، وتعرضـه للتحريف والزيادة والنقصان شـأنه شـأن جميـع النصـوص التاريخيـة وذلك عـلى العكس من النـماذج الأخرى جميعهـا. يقول طيـب تيزينـي: «إننـا نواجـه المسـألة من حيث هي مسـاءلة حول تمامية المـتن القرآني وكما هـو بـين فإن إجماعا على هذه التماميـة يغدو أمرا خارج المصداقيـة التاريخية التوثيقية»[4].

ج. قراءة القرآن بالمناهج النقدية الحديثة دون قيد أو شرط

لاحـظ طـه عبـد الرحـمان في سـياق نقـده للقـراءات الحداثيـة للقـرآن أنهـا تتميـز

---

1 - طه عبد الرحمان: «روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية»، (م س)، ص: 178.

2 - منهـج التسـوية بـين النصـوص المقدسـة والنصـوص البشريـة بـدأ مـع الفيلولوجيـا لدرجـة أن وسـمت بالمنهـج الكافـر، ثـم تطـور هـذا النهـج مـع الوضعيـة وأخـيرا مـع عـدد التصـورات في الفلسـفة التأويليـة للديـن. ولقـد فصـل «بـول هـازار» في الارتجـاج العنيـف الـذي أحدثـه المنهـج الفيلولوجـي عـلى الوعـي الأوربي الدينـي، حينـما تصـدى لنقـد النصـوص المقدسـة (النقـد الأعـلى) وبعبارتـه «فقـد كان العلـم الدنيـوي يرفـض الاعـتراف بالسـلطة المقدسـة» انظـر: بـول هـازار، «أزمـة الوعـي الأوروبي 1680 ـ 1715» la crise de la conscience européenne) ترجمـة: يوسـف عـاصي، المنظمـة العربيـة للترجمـة، الطبعـة الأولى 2009. ص: 228.

3 - نصر حامد أبو زيد، «نقد الخطاب الديني»، (م س)، ص: 203

4 - طيب تيزيني، «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، دار الينابيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1997 ص: 183.

من باقي القراءات بكونها لا تُنزّهُ القرآن عن النقد، كما أنه لا مدخل للإيمان أو المقدس في قراءتها، أو لنقل إنها قراءات تكرس الانتقاد ولا ترسخ الاعتقاد. فالقراءات الحداثية لا تريدُ أن تُحصِّل اعتقادا من الآيات القرآنية، وإنما تريدُ أن تمارس نقدها على هذه الآيات[1]. ولا شك أنها ملاحظة جديرة بالنظر ويمكن أن نستدل عليها بمنسوب الجرأة العالية في هذه القراءات؛ فالمنهج من طبيعته أنه غير مؤمن، أي لا يؤمن إلا بما يقدمه للبحث العلمي والموضوعي. كما أن عبارة طه تشير إلى أن الانتقاد مطلوب لذاته في هذه القراءات؛ لأن الهدف نسف المسلمات، وزعزعة اليقينيات، فيكون النقد مطلوبا لذاته، وليس من أجل بناء يقين يقوم على البرهان.

يقول أركون: «لكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع، من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبستيمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية»[2]. هذا الكلام يؤكد ملاحظة طه عبد الرحمان السابقة، فالهدف حسب أركون: «زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية»، وهو مطلب يطوي كل المشروع الحداثي بخصوص التراث الديني.

وفي الواقع يعد محمد أركون من أكثر الحداثيين تشغيلا للمناهج والأدوات المستقاة من كل العلوم الإنسانية، فلا يوجد علم أو منهج حديث لم يأخذ منه أركون كثيرا أو قليلا حتى وصف كتاباته أحدُ النقاد بكونها معرضا للحداثة، بل يصفُ دعوى «التعددية المنهجية» لدى أركون بـ«الميوعة والانفلاش المنهجي»[3].

ـ رابعا: النّموذج التّأويليُّ المُنفتِح و«نَمْذجةُ علوم القرآن»

ولقد تعمّدنا وَسْمَ هذا النّموذج التأويلي بصفة «المُنفتِح» تمييزا له من بعضِ المُقاربات التأويليّة التي لم تكن وفيّةً لروح الهيرمينوطيقا، فضلا عن افتِقارها لأخلاق

1 - طه عبد الرحمان: «روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية»، (م س)، ص: 176.

2 - محمد أركون، «القرآن: من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية 2005 ص: 58.

3 - نعني المفكر اللبناني «علي حرب»، الذي كتب معرضا: «إلى حد أن تآليفه تكاد تكون معرضا للحداثة الفكرية على تعدد مجالاتها واختلاف مذاهبها ومناهجها» انظر كتابه: «نقد النص»، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1993 ص: 85.

التأويـل[1]، بـل تعاملـتْ مـع الهيرمينوطيقـا بمـا هـي منهـج صـارم يـرومُ إخضـاعَ النصـوص لمقـولات جاهـزة وأحـكامٍ ناجـزة. وهـذا مـا دفعنـا إلى إدراج مقاربـة نـصر حامـد أبـو زيد ضمـن البراديغـم الحـداثي العـام عـلى الرّغم مـن اعتـمادِهِ المدخـلَ التأويـلي؛ لأن تأويليّته لم تكـن عاريّـة مـن أيـة أعـراض إيديولوجيّـة، ولم تكـن مُنزّهـة عن همُـومٍ نضاليـةٍ صَريحةٍ مُعادِيـةٍ للخطـابِ الدّينـي التقليـدي. ولذلـك وقعـت في التعصّـب المضـاد الـذي يميـل إلى الأحـكام العنيفـة والمطلقـة[2].

ومـن هنـا، فـإنّ النّمُـوذجَ التأويـليّ المنفتـح هـو أكـثرُ وفـاء لـروح الهيرمينوطيقـا الحَديثـة بمـا هـي فعاليـة تأويليّةٌ ترومُ فهـمَ النصوص بالاحتـكام إلى خصوصيّاتهـا الداخليّة وسـياقاتِها الثقافيّـة، وبالنظـر إلى شروطهـا المَوضوعيّـة والتاريخيـة. ومـن ثـمّ فهـو نمـوذجٌ يُجيـدُ الإنصـاتَ للـتراث، ويتواضـعُ أمـام إنجـازات القدمـاء، وفي الوقـت نفسـه ينفتـحُ على الـدرس اللغـوي والهيرمينوطيقـي باحثـا عن سُـبُل الحـوار بين إبداعـاتِ القدمـاء وإنجازاتِ الحداثـة، دون أن يَعتـبرَ أحدَهُـما أصـلا والآخـر فرعـا، فليـس أحدُهـما بـأولى مـن الآخر في ميـزانِ الحقيقـةِ[3]. وهـذه بعـض مرتكـزات هـذا النموذج:

أ. إعادةُ الاعتبار إلى علوم القرآن والتراث التفسيري

نتوقـف في هـذا النمـوذج بصفـة خاصّـة عنـد مـشروعِ الأسـتاذ محمـد الحـيرش من

1 - كشـف «محمـد الحـيرش» بجـدارة عـن هـذا التـلازم في التأويليـة؛ بـين الجانـب المعـرفي النقـدي، وبـين الجانـب الأخلاقـي، ليـس بمـا هـو ممارسـةٌ منهجيّـةٌ لتفسـيرِ النُّصُـوص فحسْـب، بـل بمـا هـو مُمَارسـةٌ أخلاقيّـة سـابقةٌ أنطولوجيّـا، ومُوازيـةٌ للتّفْسـير في الآن نفسِـه، وهـو مـا يجعـلُ التأويليّـات في مُواجهـةٍ مبـاشرةٍ مـع مُختلـفِ مناهـجِ تفسـير النصـوص، عـلى مُسْـتويين: مُسْـتوى المُرتكـزاتِ المَعرفيّـة مـن جهـة، ومُسْـتوى الأخلاقيـات القَبْليّـة والمُصاحِبـة لِعَمـل المُفـسّر مـن جهـة ثانيـة. ينظـر كتابـه: «أخلاقيـات التأويـل: مـن أنطولوجيـا النـص إلى أنطولوجيـا الفهـم»، دار الفاصلـة للنـشر طنجـة الطبعـة الأولى 2019.

2 - إن التشـبُّع بقيـم التأويليـة المُنفتحـة هـو مـا جعـل محمـد الحـيرش ينتقدُ بعـضَ الخطابات التي تدّعـي التنوير، لكنها تسـاهمُ في تأجيـج خطـاب العنـف والتعصـب والإقصـاء، ويُقـدّمُ مثـالا عـلى ذلـك مـا جـاء عنـد نـصر حامـد أبـو زيـد في كتابـه الأشـهر «مفهـوم النـص». فالـصراع الـذي احتـدم بـين الحداثيـين والتقليديـين في نظر الأسـتاذ الحيرش انعكس سـلبا عـلى فهـم الـتراث فهـما يراعـي سـياقاته المعرفيـة وتجربتـه الخاصـة بالحقيقـة... انظـر: «النـص وآليـات الفهـم في علـوم القـرآن»، (م س)، ص: 36.

3 - في هـذا السـياق يكتـب «محمـد الحـيرش» موضحـا موقفـه من قضية المنهـج: «إن نظرتنـا إلى المناهج؛ هـي نظرة إلى مـا بـه تكـون الحواريـة خاصيـة ممكنـة بـين ذاتيتين متفاعلتـين: ذاتيـة الـدارس، وذاتية موضوع الدراسـة، وبهـذا نختلف مـع مـن يسـتعمل المناهـج بوصفهـا أجهزة صارمة مـن التوصيات والقـرارات، التي لن يتكشـف موضوع مـا إلا بخضوعه لهـا». انظـر: «النـص وآليات الفهـم في علوم القـرآن»، (م س)، ص: 27.

خلال كتابه «النص وآليات الفهم في علوم القرآن: دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة» الذي يسعى فيه بالأساس إلى إعادةِ بناءِ علوم القرآن في نَمْذجةٍ تأويليّةٍ شاملةٍ تكشفُ عن «الوعي التأويلي» لدى القدماء؛ وهو وعيٌ يستطيع أن يُحاوِرَ بكفاءةٍ واقتدارٍ عديدا من الأنظار والاجتهادات في الهيرمينوطيقا الحديثة، بل بقدر ما يفيد منها ويأخذ عنها، يُسهِم في إغنائِها والإضافةِ إليها. ويمكننا الجزم، انطلاقا من مُتابعةٍ متواصلة لما أنجز في حقلِ الدراسات الإسلامية، أنّ كتاب (النص وآليات الفهم في علوم القرآن)، هو أوّلُ مشروعٍ علميّ قاربَ علوم القُرآن مُقاربة شمُوليّة من مدخل الهيرمينوطيقا[1] بعد كتابِ (مفهوم النص) لنصر حامد أبو زيد؛ ذلك أن القراءات الحداثية لعلوم القرآن غَالبا ما اقتصرت على بعضِ المباحث الإشكاليّة في التأويليّة القُرآنيّة من قبيل: أسبابِ النزول، والمكي والمدني، والنّاسِخ والمنسوخ، ومسألة التنجيم، وغيرها من القَضايا التي يُستنَدُ إليها في الاستدلال على «تاريخية النص القرآني» كما فصّلنا من قبلُ.

غير أنّ هناك اختلافا عميقا بين قراءة محمد الحيرش وبين قراءة أبو زيد وغيره من الحداثيين، وذلك بالقدر الذي يمكنُ اعتبارُ هذه القراءة **مشروعا متكاملا يرمي إلى إعادة الاعتبار لعلوم القرآن**، ويرومُ الدفاعَ عن جوانب الغنى والاستنارة التي تحفل بها هذه العلوم انطلاقا من إقامة **مواجهة حوارية** (معرفية وليست أيديولوجية) بينها وبين المكاسب التأويلية المعاصرة. وهو ما جعل محمد الحيرش ينأى بنفسه عن المساجلات الأيديولوجية التي انخرط فيها التقليديون والحداثيون، لأن هذه المساجلات في نظره تبقى بعيدة عن العمق المعرفي لعلوم القرآن وعموم المعرفة التفسيرية بالنص القرآني، وتحجب تعدد البرامج المعرفية التي توسل بها القدماء في الفهم والتفسير. وبهذا انتقد الأستاذ الحيرش كلا من الموقف التقليدي لجموده في وهم التكرار، والموقف الحداثي لتعلقه بمنظور «تاريخاني» جامِد[2]. وهو ما قادَ الدّراسات الحداثيّة للقرآن وعلومِه إلى

1 - نسجل أن الدراسات المعاصرة والحداثية، بالرغم من مناقشتها لكثير من المباحث والعلوم التي تنتمي لعلوم القرآن، إلا أنها لم تقدم قراءة نسقية شاملة، بل غالبا ما اقتصرت على بعض المباحث التي تخدم أغراضها. فالقراءة الحداثية اهتمت بصفة خاصة بالمباحث المتعلقة بالبعد التكويني، في سياق التأكيد على تاريخية النص القرآني.. وأما القراءات المعاصرة فقد شككت في غالب مباحث علوم القرآن، واقترحت مداخل جديدة للتفسير.

2 - هناك دلالات متعددة لمفهوم «التاريخانية»، نقتصر على دلالتين تهمنا في هذا السياق: الأولى، اعتبار التاريخ يتحرك في خط تقدمي صاعد، مما يجعل الحاضر حَكما وحاكما على الماضي، والمستقبل حاكما على كل التاريخ. الثانية؛ انتظام التاريخ على وحدة مساره، ومن ثم لا خيار أمام الثقافات إما الانخراط في التاريخ الكوني أو البقاء خارج التاريخ، ولما كان التاريخ الكوني الآن هو تاريخ الحداثة، فالتاريخانية تعني الانخراط في الحداثة دون قيد أو شرط.

دُروبٍ موصدة من البحث تنطوي فيها المُقدّمات على النتائج، وتُصادرُ على حق القدماء في بناءِ نموذجهم المَعرفيّ الخاص، وتُبخّسُ من قيمةِ هذا الإنتاج جُملة بدعوى تنافره مع مقتضيات العقل الحديث، وانبنائهِ على مُقدّمات إيمانيّة تقعُ خارجَ أفق الحداثة[1].

لقد اختار محمد الحيرش أن يدخل إلى علوم القرآن من مدخل مُختلف تماما لا بوصفها علوما مُتفرقة مُختصّة بالنصّ القرآني، على نحو ما نجد ذلك في المصادر المتصلة بعلوم القرآن كـ«البرهان» للزركشي و«الإتقان» للسيوطي، وإنما بوصفها «خطابا نظريا واصفا للمعرفة التفسيرية، وجامعا لما يَنتظِمُها من قواعدَ وإجراءاتٍ تأويليّةٍ»[2]. فالصيغة المعرفية التي من خلالها أعاد الحيرش بناء علوم القرآن جعلتها تبدو عبارة عن **برنامج تأويلي متكامل** يقبل أن يدخل في حوار مع أهم البرامج التأويلية المعاصرة[3]، ويتفاعل معها دون نقص ولا دونية. ومن ثم لاحظ الباحثُ أن «عديدا من القضايا والمباحث التأويليّة التي تزخرُ بها علوم القرآن تجدُ امتدادَها في الإشكالات التي تتناولها التأويليات المعاصرة بالبحث والدرس»[4]؛ فقضايا وإشكالات من قبيل: إيجاد قواعد عامة وكلية للتأويل، أو تأسيس التأويل على منظومة من القيم والأخلاقيات، أو صياغة نمذجة نظرية لتأويل النص، أو الاهتمام بتعدد معانيه، كلها إشكالات ما انفكت تشتغل بها التأويليّات المعاصرة وتتدارسها. وهي الإشكالات ذاتها التي اهتم بها المفسرون وعلماء القرآن وعلماء أصول التفسير في حدود المتاح في عصورهم.

2/ خبرتان تأويليتان تحت سَماء النص

يميز الباحث داخل هذه الخبرة التأويليّة بين خِبْرةٍ تأويلية عملية بالنص وتتجلى

1 - هنا يتجلى الفرق الكبير بين مشروع «نصر حامد أبو زيد»، ومشروع «محمد الحيرش»، بالرغم من اشتراكهما في المستند التأويلي، فأبو زيد تعامل مع التأويلية كمنهج مغلق، يروم إخضاع النصوص لسلطته في أفق ربطها بالتاريخ والثقافة. أما محمد الحيرش فتعامل مع التأويلية كفعالية مفتوحة، تروم إقامة سبل الحوار بين تجربة الماضي وخبرة الحاضر، وهو بذلك أكثر وفاء لروح التأويلية ولأخلاقياتها.

2 - محمد الحيرش، «النص وآليات الفهم في علوم القرآن»، (م س)، ص: 71.

3 - على سبيل المقارنة يرى محمد أركون أن علومَ القُرآن ليسَتْ سوى «معرفة مُبعثرة ومقسمة دون جدوى». ومن ثم فهو يعيدُ ترتيب هذه الأبواب بما يستجيب للمنهجية الحديثة في نظره. انظر كتابه: «الفكر الإسلامي قراءة علمية». ويؤكد عبد المجيد الشرفي بدوره أن «الإتقان لا يخضع لمنطق التدرج من العام إلى الخاص، أو لمنطق التعمق في دراسة المواضيع والأخطر أنه كتاب مليء بالتناقضات ويغيب فيه الحس النقدي غيابا تاما» انظر كتابه: «لبنات: في المنهج وتطبيقه»، دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الثانية، 2011 ص: 119.

4 - محمد الحيرش، «النص وآليات الفهم في علوم القرآن»، (م س)، ص: 14.

أساسا في علوم التفسير، وبين خبرةٍ نظرية بالعلوم السابقة وتتبدّى تحديدا في علوم القرآن. والفرقُ بين الخِبرتين يتجلى في كون التفسير يتصدّى للنص أساسا، لهذا فهو من طبيعةٍ عملية تطبيقية، أما علومُ القرآن فتنظر في بِنيةِ التّفاسِير المُنجزة؛ أي تبدأ من حيث انتهى علماءُ التفسير. ومِن خلال هذه التّفْرقة المَنهجيّة الدقيقة بين وجهي الخبرة التأويلية يتحدد الوضعُ الإيبستيمولوجي لعوم القرآن بكونها: «المعرفة التي تنظر في المعرفة التفسيرية، وفي مجمل الإجراءات والآليات التي تستخدمها وتطبقها في فهم النص، وذلك بغاية إعادة تنظيمها في صيغة برنامج تأويلي عام يفترض أن التفاسير القائمة تشترك في الارتكاز النظري عليه، وفي التصريف العملي لمقوماته»[1].

كما يتبدّى الفرقُ بين الخِبْرة التأويلية لدى المُفسّرين وبين الخِبْرة التأويليّة لدى علماء القرآن في موقف الفريقين من النصّ القرآني، إذ لا يعني انهمامُ علماءِ القرآن بالتفاسير أنّ النصّ غائبٌ عن مجالِ عملهم غيابا كليا، في مقابل حُضُوره لدى المُفسّرين حضورا قويا؛ بل إن النصّ القرآني لا ينفكُّ يحضر عند علماء القرآن كما عند المُفسّرين، والفرقُ بين الحضورين أنه يكون موضوعا للاشتغال عند علماء التفسير، في حين يكونُ معيارا للنظر والتحقيق عند علماء القرآن. فـ«العَوْدُ إلى النص القرآني من قِبَل علماء القرآن هو عَوْدٌ إلى معيارٍ تأويليّ، من خلاله يَتحقّقون من إجرائيّةِ مساطرِ المُفسّرين، ومن مَدَى إنتاجيّتها للملائم من الفهوم والتأويلات»[2].

يمكنُ القولُ انطلاقا مما سبق إننا أمام خِبْرةٍ تأويليّة ثلاثية الأبعاد، نتدرّجُ فيها من النص القرآني، إلى علوم التفسير، فعلوم القرآن. وهو ما يُنتِجُ علاقة تأويليّة مُتشابكة ومتواشجة بين النص، وأفعال التأويل، ونظرية التأويل؛ الأمر الذي يجعل من الخبرة التأويلية بالنص القرآني في شقها التطبيقي والنظري خبرة متكاملة إذا ما قورنت ببعض التصورات التأويلية المعاصرة التي تشكو إما من نقص في الإجراءات الفهمية، أو من فقر في الأسانيد النصية[3].

---

1 - المرجع نفسه، ص: 78.

2 - المرجع نفسه، ص: 79.

3 - من ذلك مثلا النقد الذي وجّههُ «جون مولينو»، إلى بعض التأويليات المضادة للواقعية، والتي تتصور أن لا شيء ولا موضوع يمكن أن يوجد خارج إطار المعاينة النظرية التي تمثلها. انظر: محمد الحيرش، «النص وآليات الفهم في علوم القرآن»، (م س)، ص: 81.

ج. التأويليّة القرآنيّةُ ونَمذَجةُ النص.

تعتبر قضية «النمذجة» من أهم انشغالات التأويلية المعاصرة، وتعكس هذه النمذجة تصورا معينا للنص ومنظورا إلى الكيفية التي يبنى بها ويصاغ. فالتأويليات على اختلاف أزمانها وأنظارها هي أشكالٌ من النمذجة الصريحة أو المُضْمَرة للنصوص، وإن كانت بعض التأويليات تذهبُ إلى رفض مبدإ النمذجة بالأساس، وتقضي باستحالتها. ذلك لأن النصوص في تصورها ليست من طبيعة واحدة، ولا يُنتحى سَمْتٌ واحد في صوغها؛ بل هي متنوعة ومتباينة، وتتخذ أشكالا وصيغا من النظم والتأليف غير موحدة، ومن ثم يغدو إدراجُ مجموعة من النصوص تحت ضرب من النمذجة الصورية هو اختزال للنص، ولأوجه الاختلاف والتعقيد فيه[1].

استنادا إلى هذا يؤكد محمد الحيرش أن النمذجة التي يميل إليها ويسعى إلى تطويرها هي **نمذجة مركبة تشمل كافة الأبعاد الوجودية التي تقف وراء تشكل الوقائع النصية وانبثاقها**، وذلك على عكس من النمذجة الصورية أو الاختزالية التي تنحاز إلى أحد أبعاد النص على حساب أبعاده الأخرى، وتتجلى هذه الأبعاد في ثلاثية المؤلف والنص والقارئ[2].

لقد قاد التأمل العميق في مباحث علوم القرآن الأستاذ الحيرش إلى النظر في هذه المباحث باعتبارها تمثل برنامجا تأويليا يتضمن أبعادا ثلاثة: **البعد التكويني** ويشمل مباحث من قبيل: المكي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ..إلخ. **والبعد النصي** ويشمل مباحث من مثل: المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين والإعجاز، إلخ. في حين تدخل تحت **البعد التأويلي** مباحث المحكم والمتشابه، وآداب المفسر، والمقارنة بين التفاسير، ومعايير الغلو والاعتدال في التأويل وغيرها. وبهذا التنسيق الذي تتفاعل فيه الأبعاد الثلاثة وتتواشج فيما بينها بدت مباحث علوم القرآن لا شتاتا متفرقا ومبعثرا من الأدوات والإجراءات، وإنما منظومة برنامجية متكاملة للفهم أبدع القدماء في تصميمها. ولهذا أكد الباحث أنه ما لم نعمل على إعادة بناء مباحث علوم القرآن في برنامج

---

1 - ويعتبر «جون مولينو» من أهم من تعرض لفكرة النمذجة بالنقد والتفكيك، فالنص من منظوره هو أنماط متعددة من الوجود تتداخل فيما بينها وتتفاعل فهو بقدر ما يوجد متعلقا بمن أنتجه وأنشأه (المؤلف)، يوجد أيضا متعلقا بتحققه الذاتي (النص) وبتحققاته القرائية والتأويلية كذلك (القارئ).

2 - محمد الحيرش، «النص وآليات الفهم في علوم القرآن»، (م س)، ص: 187.

تأويـلي متكامـل، فلـن تتبين لنـا أهميتهـا ولا قيمتهـا التأويلية.

خلاصـة القـول إن مباحـث علـوم القـرآن ضمـن هـذا التصـور «ليسـت مجموعـة متنافـرة مـن المباحـث التـي لا منطـق لهـا ولا ناظـم، بـل مـا مـن مبحـث فيهـا إلا ويوجـد مرتبطـا ببعـد محـدد مـن أبعـاد النـص، وهو ما يتيـح لنا إمـكان الحديث عن تصـور للنص تتكامـل أبعـاده وتتواشـج فيـما بينهـا، وذلـك مـن دون التضحيـة مـن أي بعد مـن أبعاده، فـكل مـن البعـد التكوينـي والنـصي والتأويـلي هـو بمثابـة المفاصـل العامـة التـي يتمحـور حولهـا التفكـير في النـص القـرآني، مـن أجـل البلـوغ إلى فهـوم مقبولـة وراجحـة لمعانيـه»[1].

وإذ يُشـيّدُ محمـد الحـيرش هـذه المعـمار التأويـلي انطلاقـا مـما تركـه القدمـاء مـن أنظـار واجتهـادات، يجـد نفسـه مدفوعـا إلى مناقشـة بعـض المزاعـم في إطلاقهـا الأحـكام بمحـض التحكـم والتشـهي، ومـن ذلـك ما واجـه به انتقـادات نصر حامـد أبو زيـد[2] و«علي أومليـل»[3] لمبحـث أسـباب النـزول عنـد القدماء، فقد كشـف بلياقـة تأويلية عاليـة أن نظر القدمـاء إلى أسـباب النـزول كان نظـرا تفسـيريا ولم يكـن نظـرا تاريخيـا. فالجهـلُ بأسـباب النـزول لا ينحـصر في الجهـل بالإطـار الخارجـي للنـص ومـا يحويـه مـن وقائـع وشـواهد

---

1 - المرجع نفسه، ص: 189.

2 - رأى «أبـو زيـد» أن القدمـاء عجـزوا عـن فهـم الأبعـاد الكاملـة لمبـدأ أسـباب النـزول، إذ اقتـصروا عـلى لحـاظ الواقـع الخارجـي والترجيـح بـين المرويـات، «ولم ينتبهـوا إلى أن في النـص دائمـا دوال يمكـن أن يكشـف تحليلهـا عـما هـو خـارج النـص». عـلى العكـس مـن ذلـك ذهـب «الحـيرش» إلى إن القدمـاء جعلـوا معرفة سـبب النـزول بمنزلة مقتـضى الحال في البلاغـة، (ويسـتدل بـكلام طويـل للشـاطبي في الموضوع)، والنتيجة إن أسـباب النـزول التي هي بالنسـبة إلى النص القرآني كمقتضيـات الأحـوال بالنسـبة إلى كلام العـرب «لا تمثـل فقـط إطـارا مرجعيا خارجيا، بـل إن النص يضمـر في دواخله ذلك الإطـار، ويسـتدعيه، لأنـه لصيـق بـه، ومقـترن بمناحـي تشـكله». انظـر: محمـد الحـيرش، «النـص وآليـات الفهـم في علوم القـرآن»، (م س)، ص: 197.

3 - ذهـب عـلي أومليـل إلى أن المفسريـن «فتحـوا أفقـا ممتـازا بابتكارهـم مبحث أسـباب النـزول، إلا أنهم وضعـوا جهازا كامـلا مـن التحديـدات والمفاهيـم الاحتياطيـة، ليقطعـوا كل صلـة لهـذه الأسـباب للتاريـخ». ومثل هـذا النقـد متواتر في كتابـات الحداثيـين العـرب. غـير أن «محمـد الحيرش» يرى أن هـؤلاء لم يتنبهـوا إلى البعد المعياري في أسـباب النزول، وإلى طبيعـة التعليـل الـذي افترضـه القدمـاء لوقائـع النـزول، « اتخـذ كل مـا يرتبـط بالسـياق التاريخـي للنص عنـد المفسرين وعلـماء القـرآن أهميـة تفسـيرية لا تأريخيـة، ذلـك لأن القرائـن والوقائـع المرتبـط بذلك السـياق لا تسـتدعى ليلتفت إلى مظهرهـا التاريخـي المبـاشر، بـل ليلتفـت إلى ما به تكـون أداة تفسـيرية معينة عل الفهـم والبيان، فتاريخية تلـك الوقائع ليسـت هـي المقصـودة بالنسـبة إلى المفـسر، لأنـه لا يتصـور أن النـص القـرآني نتـاج تاريخـي لها عـلى نحو ما تكون سـائر النصـوص نتـاج تاريخـي لشروطهـا، إنـه يتصـوره جوابا إلهيا على أسـئلة وأسـباب وقعت وأخـرى يمكن أن تقـع، لهذا حين يلجـأ المفـسر إلى أسـباب التنزيـل فهـو لا يلجـأ إليهـا ليتخـذ منهـا علـلا تاريخية للأجوبـة المتضمنـة في النص، وإنمـا ليتخذ منهـا علـلا تفسـيرية موضوعيـة تفتـح أمامه سـبل الفهم ومسـالكه» «النص وآليـات الفهـم في علوم القـرآن»، ص: 201.

تاريخية، بل يمتد إلي النص لينعكس على الطرق الموصلة إلى فهمه وتفسيره، وبعبارة أوضح «إنه مبحث يتولى صياغة **المعايير التكوينية** التي بمقتضاها يتوصّلُ المفسر إلى فهوم وجيهة ومقبولة للنص القرآني»[1].

إنّ ما اعتبره الحداثيون نقطة ضعف خطيرة في نظرية التفسير عند القدماء عدّهُ الباحثُ محمد الحيرش نقطة قوة جديرة بالاهتمام، لأنها تكشف عن وعي المفسرين وعلماء القرآن بحدود التداخل بين الوحي والتاريخ. فالوحيُ بما هو تنزيل من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، لابد أن يتلبّس بالتاريخ ويفصح عن نفسه من خلال الوقائع والأحداث والشخوص، وهذا عنوانٌ على حياة النص وديناميته، من غير أن يذوب في التاريخ، ليغدو أجوبة ظرفية على أسئلة طارئة.

بطبيعة الحال، لا يتسع المقام لمناقشة كل أبعاد هذا البرنامج، فهو يحتاج إلى أكثر من دراسة، لكن مثلنا بمبحث أسباب النزول في سياق المقارنة مع بعض المزاعم الحداثية، لنتبين الاختلاف بين البرنامجين. كما تنطوي هذه المقاربة على مقارنة أخرى ضمنية بالنموذج التجديدي الذي يرفض علوم القرآن جملة، وبالتيار التقليدي الذي يقبلها جملة، وبين القبول المطلق والرفض المطلق ضاع حق كثير.

1 - المرجع نفسه، ص: 195.

المراجع:

ـ «أخلاقيات التأويل: من أنطولوجيا النص إلى أنطولوجيا الفهم»، محمد الحيرش، دار الفاصلة للنشر، طنجة، الطبعة الأولى، سنة 2019.

ـ «أزمة الوعي الأوروبي 1680 ـ 1715» بول هازار، ترجمة: يوسف عاصي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، سنة 2009.

ـ «أسباب النزول»، بسام الجمل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2005.

ـ «أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية: تهافت الفقهاء والمعصومين»، محمد شحرور، دار الساقي، الطبعة الأولى، سنة 2015.

ـ «إنسان التأويل: هبة إلهية ومكنة إنسانية»، رسول محمد رسول، المركز الثقافي للكتاب، الطبعة الأولى، سنة 2020.

ـ «بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية»، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 1993.

ـ «التأويل والهيرمينوطيقا: دراسات في آليات القراءة والتفسير»، كتاب جماعي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة 2011.

ـ «التأويليات وعلوم النص»، كتاب جماعي، أعمال المؤتمر الدولي الثاني، المنعقد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان أيام 17 ـ 18 أبريل 2019 منشورات باب الحكمة، الطبعة الأولى، سنة 2019.

ـ «تجفيف منابع الإرهاب»، محمد شحرور، دار الساقي، الطبعة الثانية، سنة 2018.

ـ «تفسير القرآن في مصر الحديثة»، يوهانس جانسن، ترجمة وتعليق: حازم زكريا محي الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، سنة 2017.

ـ «تكوين العقل العربي»، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الحادية عشرة، سنة 2011.

ـ «الحق المطلق: نظرية قرآنية في الروح القرآني». عدنان الرفاعي، دار الخير، دمشق ـ سوريا، الطبعة الرابعة، سنة 2011.

- «الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية»، هانز جورج غادامير، ترجمة: حسن ناظم علي حاكم صالح، دار أويا، الطبعة الأولى، سنة 2007.

- «الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي»، وائل حلاق، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، سنة 2014.

- «الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع»، عبد الجواد ياسين، دار التنوير، الطبعة الأولى، سنة 2012.

- «العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة»، محمد أبو القاسم حاج حمد، الطبعة الثالثة، دار الساقي، سنة 2012.

- «القرآن والتاريخية: مدخل إلى فكر فضل الرحمان»، يوسف سنغاري، ترجمة: أحمد فاضل الهلايلي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، سنة 2018.

- «القرآن والشريعة: نحو دستورانية إسلامية جديدة»، وائل حلاق. ترجمة: أحمد محمود إبراهيم ومحمد المراكبي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، سنة 2019.

- «القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية»، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الساقي، الطبعة الأولى، سنة 2011.

- «القرآن: من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 2005.

- «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1997.

- «النص وآليات الفهم في علوم القرآن: دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة»، محمد الحيرش، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، سنة 2013.

- «روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية»، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، سنة 2009.

- «علوم القرآن في المنظور الحداثي: دراسة تحليلية نقدية لآراء الحداثيين في القرآن الكريم»، أحمد بوعود، دار الكتاب المغربي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2015.

ـ «غضبة مسلم والقانون الإسلامي»، وائل حلاق. مقال ضمن كتاب «دراسات في الفقه الإسلامي: وائل حلاق ومجادلوه»، ترجمة وتنسيق: أبو بكر باقادر، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، سنة 2016.

ـ «في هدي القرآن في السياسة والحكم: أطروحة بناء فقه المعاملات السياسية على القيم»، محمد جبرون، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، سنة 2018.

ـ «ما هي الشريعة»، وائل حلاق، ترجمة: طاهرة عامر وطارق عثمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، سنة 2016.

ـ «مباحث في علوم القرآن»، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، طبعة بدون عدد ولا تاريخ.

ـ «مدخل إلى الفقه الإسلامي»، جوزيف شاخت. ترجمة وتقديم: حمادي ذويب. مراجعة: عبد المجيد الشرفي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، 2018.

ـ «مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن»، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، سنة 1990.

ـ «منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية»، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، الطبعة الأولى، سنة 2003.

ـ «نقد النص»، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1993.

ـ «هموم الفكر والوطن: التراث والعصر والحداثة»، حسن حنفي، الجزء الأول، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، سنة 1998.

«الوحي، دراسة تحليلية للمفردة القرآنية»، صابر مولاي أحمد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، سنة 2017.

The Theological Hermeneutics in Classical Islamic Ethics Between Text-Intention and Discourse-Ethical Moral Reasoning

Mohammed Nekroumi, Friedrich-Alexander
University Erlangen-Nürnberg

Abstract

At the center of the question of discourse-ethical Reasoning is a discussion introduced by ***aš-Šāṭibī*** about two currents of thought, prevalent at the time, which will essentially shape the thematic focus of the first part of this paper. This discussion involved a conflict between the ***Ẓāhiri***, on the one hand, who adhered to a strictly explicit meaning of revelation, and the rational-theological scholars, on the other hand, who attached particular importance to practical reason for a connotative interpretation of the Qur'an. Taking up the latter view, the second section of this paper deals with hermeneutic conceptual analysis. Focusing on a discussion of finality and causality, this analysis will present ***aš-Šāṭibī's*** refutation of the *Ẓāhiri* interpretive mdel of the *ratio legis*.

1- Professional intention as the seat of moral duty's justification

The procedures for establishing legal norms play a central role in theological discourse. The particular attention paid to the foundation of a divine legal order in the intentionalist approach stems from the fact that privileged access to an action's intention is provided primarily by the answers to the question of the cause. As early as the 3rd/9th century, early rational theology already proposed the assumption that the question of causality reveals a pronounced affinity with the problem of intention, as pointed out by ***al-Ḥakīm at-Tirmiḏī in his legal tract Iṯbāt al-ʿilal.***

According to aš-***Šāṭibī***, moral norms are fundamentally derived from the sources of revelation in light of the ethical orientation established by reason and faith. As rational theology has already explained, the ***maqāṣid*** approach assumes that the question of theological moral norms (***aḥkām***) considers ritualistic or interpersonal acts in terms of whether they are moral-theologically injurious or useful. Consequently, the understanding of a moral-theological judgment presupposes a profound confrontation with both rational as well as theological arguments for this justification to an equal degree.[1]

As ***aš-Šāṭibī*** sees it, the rational justification of moral and legal norms (*taʿlīl al-aḥkām*), which rests upon the ethical maxim of "protection of the intellect", can be justified because moral obligations are constructed from out the discourse of revelation exclusively in the interest of the human being in this world and the next:

"The definition of moral obligations, however, serves humanity's well-being, both in this world as well as in the afterlife."[2]

1- Cf. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 1, p. 61.

2 - Ibid., vol. 2, p. 4.

This basic principle reveals an ambiguous view of Islamic ethics as defined in ***aš-Šāṭibīs maqāṣid***-based approach. On the one hand, this conception displays characteristics of the justification theory found in Muʿtazilite rational theology, which seeks to establish reasons for the moral action of the faithful. On the other hand, it participates in the hermeneutic orientation of legal theory, which seeks to determine the ethical purpose of divine message [3]

This ambiguity calls for a profound discussion of the concept of well-being as well as that of usefulness. The focus of theological debate on the concept of legal norms' justification centers primarily on two questions: the effects, which the conception of reason underlying the concept of well-being has on the justification of moral norms and what conclusions for ethical reasoning may be drawn from this. This was the occasion for aš-***Šāṭibī*** to declare the rational justification of theological law a controversial matter from the very beginning:

"In *kalām* studies, a difference of opinion had arisen and ***ar-Rāzī*** claimed that God's commandments could not be explained, just like His actions. The Muʿtazila agreed that the Sublime One's commandments were bound to the preservation of humanity's well-being. Most later legal scholars adopted this opinion."[4]

As ***aš-Šāṭibī*** states in the introduction to *al-Muwāfaqāt*, the matter of the *šarīʿa's* validity is one of the most serious controversies in both rational theology and legal theory. The fact that aš-***Šāṭibī*** invokes a MuʿtazMuʿtazilite position in the passage just cited

3- Cf. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *al-Mahṣūl*, ed. by Ṭaha Ǧābir Fayyāḍ al-ʿUlwānī, 6 vols., Riyadh 1980, vol. 2, p. 291; Abū Ḥāmid al-Ġazālī: *al-Iqtiṣād fī l-iʿtiqād*, ed. by Muḥammad Muṣṭafā Abū l-ʿIllā, Cairo 1972, p. 37.

4- *Aš-Šāṭibī*: *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, p. 4. In the chapter on *maqāṣid* theory, aš-Šāṭibī expresses his view of the šarīʿ*a's* orientation in more detail. Aš-Šāṭibī refers very often to theologians in the context of complex controversies. In most cases, however, he avoids engaging with their ideas or viewpoints. He is well aware of the limitations historically set by jurisprudence on intensive study of rational theology. The most detailed discussion that aš-Šāṭibī allows himself with the theologians takes place in the introduction to the volume on maqāṣid and is no longer than two pages (cf. ibid., vol. 2, p. 4).

concerning the concept of *ta'līl* does not in any way mean that he embraces *i'tizāl* theology.[5] Rather, what interested him was an accord de principe, which represented the beginning of a systematic refutation of the Mu'tazila's concept of justification.

The fact that the word of God had been sent down for the well-being of humanity is primarily confirmed, according to aš-Šāṭibī, by the interpretation of the textual sources of revelation themselves. The rational inference, which emerges from the process of lived reality in contexts of action, plays a key role in this process.[6]

Implicitly, aš-Šāṭibī's criticism of the Mu'tazila, which appealed to the process of induction, was primarily aimed at their concept of rationality, according to which the human being as such, as a rational being, is capable of arbitrarily arranging the world created by God as well as gaining insight into the eternal truth of creation. According to aš-Šāṭibī's transcendental conception of induction, a discourse-ethical[7] interpretation of the revelatory texts precedes

5- The term "*i'tizāl* theology" generally refers to a theological reflection in which a priori reason is given preference over a traditional source. This study, however, questions this principle (cf. al-Ǧābirī: *al-'Aql al-aḫlāqī al-'arabī*, pp. 170-172).

6- Aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, p. 5. According to aṭ-Ṭāhir ibn 'Āšūr (cf. Ibn 'Āšūr: *Maqāṣid aš-šarī'a al-islāmiyya*, p. 77 f.), the creator's goals, namely, preservation of faith, life, procreation and family, of property and intellectual faculty are also inductively substantiated by verses in the Meccan Suras, such as Q 6:151: "Say, 'Come! I will recite what your Lord has forbidden you: that you associate not anything with Him, and to be good to your parents, and not to slay your children because of poverty; We will provide you and them; and that you approach not any indecency outward or inward, and that you slay not the soul God has forbidden, except by right. That then He has charged you with; haply you will understand" and in Q 60:12: "O Prophet, when believing women come to thee, swearing fealty to thee upon the terms that they will not associate with God anything, and will not steal, neither commit adultery, not slay their children, not bring a calumny they forge between their hands and their feet, nor disobey thee in aught honourable, ask God's forgiveness for them; God is All-forgiving, All-compassionate."

7- The term "discourse-ethical" is used here to refer to the term ḫaṭāba, which originates from Islamic rhetoric (and basically means "normative rhetoric") and characterizes the entire Islamic ethical tradition with its communicative-argumentative rationality. As in narrative theory, generally normative Islamic rhetoric assumes that the concept of ḫaṭāba, which is defined by Ibn Ḫaldūn= as a syllogis-

any goal-oriented justification of norms. Nonetheless, referring to the "apriori of interpretation", he considered a final justification of theological legal norms possible through transcendental, discourse-based and action-theoretical reflection.[8]

Thus, on the one hand, aš-Šāṭibī agrees with the Muʿtazilite thesis that there exists a logic of ethical concepts, which rational thought cannot avoid, while, on the other hand, the objections that he takes with reference to the authority and universality of the textual sources are equally devoted to the instrumental concept of well-being. This view corresponds to the Muʿtazilite concept of rationality and preceded Averroes' concept of *burhān*, which comes close to the modern concept of "formal-procedural rationality", with which it, however, is not congruent.

Here, the modern term "purposive rationality" is not used in Max Weber's sense of the term that is, a certain dominance of instrumentalistic thought, but rather signifies merely a goal-oriented form of thought. Transposed onto the Islamic tradition, the term "purposive rationality" is a characteristic of theologically informed value rationality[9].

According to the Muʿtazilite conception of rationality, the human creates the capacity for purposeful and useful thought and action from out of its innate rational talent, in order to be able to intuitively and naturally discern between the detrimental and the beneficial.[10] However, in contrast to the Muʿtazilite theory of ethics, aš-Šāṭibī does not claim to be able to provide a final justification of

tic art of reasoning, is fundamentally morally charged (cf. Ibn Ḫaldūn: *al-Muqaddima*, ed. by Ḥuğr ʿĀṣī, Beirut 1991, p. 308).

8- aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt*, vol. 2, p. 233.

9- cf. Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, p. 566. The controversial terminological distinction later developed in the West between rationality and reason cannot be dealt with in this context. Thus, in the present discussion, the two terms will be used synonymously.

10- This idea can be traced back to the polymath al-Ğuwaynī, who clarified that "It is undisputed that reason seeks to avoid all calamity and attain potential benefits. And the rejection of this is beyond reason, for this is actually the right of man." (Al-Ğuwaynī: *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, vol. 1, p. 91).

moral and legal norms, even with a speculative reason subordinated to the revelation. Committed to normative doctrine's moral-theoretical principle of universalization, which gives precedence to a discursive argumentation over a priori rational reflection, aš-Šāṭibī comes close to a modern discourse-ethical conception of rationality.

The modern concept of "discourse ethics" is based on Jürgen Habermas and Karl-Otto Apel's theory of communicative rationality, according to which purposive rationalistic thinking is merely a subordinate form of communicative rationality, since goal-oriented action always presupposes communicative argumentation. In contrast to Habermas, Apel does not fundamentally rule out a basic discourse-ethical grounding of morality.[11]

A final deontological grounding of moral and legal norms, as one finds in practical *fiqh* studies, does therefore hardly exist in the *maqāṣid*-based approach. In contrast to Islamic philosophical ethics, which fundamentally works with a purely rationalist understanding of action theory, the *maqāṣid*-based approach is grounded in a consensus-based theory of truth, which is itself based on the believing knowledge of God's will as the ultimate principle of ethical justification.

In *aš-Šāṭibī*'s *maqāṣid*-based approach, the narrow Muʿtazilite understanding of rationality, which was met with criticism early on in the history of legal theory, is opened up to the discursive ethical concept underlying the theory of norms, according to which moral and legal norms are further subdivided into justifiable and unfounded ones. Thus, norms of behavior arising from practical human life are categorized as moral judgments (*ahkām al-ādāt wa-l-muʿāmalāt*) and declared rationally justifiable through ethical value judg-

11- cf. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt a.M. 1988, vol. 1, p. 532, as well as Karl-Otto Apel: *„Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen. Versuch einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Unterschieds zwischen Vernunft und Verstand"*, in: Axel Wüstehube (ed.): *Pragmatische Rationalitätstheorien. Studies in Pragmatism, Idealism und Philosophy of Mind*, Würzburg 1995, p. 41.

ments regarding utility and harm.[12]

Aš-Šāṭibī argues for his theory of teleological moral reasoning in discourse-ethical and action-theoretical terms, when he implies that, if each believer's actions were directed towards the well-being of the community, each member of the community, as a potential agent, would presume its own right to well-being. The transitivity (of being) that results from the ethical maxim of "protection of the self" thus serves to grant this right to other believers of the discourse community. This line of thought is based on a concept of belief according to which an individual's interest may be limited on a case-by-case basis by appealing to the voice of the community implied in the concept of monotheism. That aš-Šāṭibī's teleological moral concept attempts to overcome the aporias of instrumental justifications can be seen in the focus of his normative justification of ethics, that is, not on the justification of ethical goals, but rather on the process of considering possibilities of action and their related goals.

Following ar-Rāzī's idea of moral obligation's theological-rational objective, aš-Šāṭibī advocates subjecting ethical orientation to a process of reflection, although the definition of ultimate goals of action is based primarily on the distinction between worldly and divine obligations. The fundamental purpose of liturgical actions is, according to aš-Šāṭibī, the worship and observance of prescribed frameworks and the first normative source for this, among other things, [the method of] induction. Accordingly, many obligations in the field of liturgical acts are, in terms of their structure, their extent, their timelines, and what they presuppose, not rationally justifiable.[13]

It is clear from the statement that the actions associated with ritual practice are not rational actions in the strict sense of the term and, thus, should not be subjected to the same inherent processes

12- Aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, vol. 1, p. 145.
13- Ibid., vol. 2, p. 228.

of consideration as worldly actions.[14] At the same time, instrumental reason's argument that ritual practice has no goal beyond itself does not hold true here, since the Qur'ān refrains from any justification, even for charitable actions, the goal of which seems to comprehensible. Thus, for example, one reads in Q 76:9: "We feed you only for the Face of God; we desire no recompense from you, no thankfulness"

Without in principle precluding that ritual practices can imply certain wisdoms comprehensible for human beings, aš-Šāṭibī's discourse ethics leaves open the possibility of justifying liturgical acts. The question of whether this presupposes a converse determination of the relationship between ritual action and cognitive thinking, which would in turn affect interpersonal behavior, is difficult to answer. One argument for this presumption may be the fact that, in aš-Šāṭibī's theory of intention, faith is to be regarded as a basic motivation for ethical action, although the justification of moral duties is explicitly left, in part, to human reason, namely, when it comes to secular actions.

This two-tiered understanding of justification goes back to Aš'arite ethics based on the doctrine of bi-polar effect, which can also be found in late Sunni legal theory (from the 5th/11th cent.). In contrast to the Mu'tazilite thesis of reason's predominance, the Aš'arite justification theory proceeds from the postulate of a double moral justification and a two-dimensional ethics. That Aš'arite theological ethics raises more questions than it can answer seems, however, to be one of the consequences of rational theology's methodology in general, as will be explored in later explications.

The role that tradition (*naql*) plays in the foundation of the divine legal system and the role assigned to rational judgments can be

14- Following Gosepath, Stefan Grotefeld explains that an act is rational, "if the person concerned - presupposing their well-considered objectives, background opinions and the consideration of all= relevant evidence - chooses the opinion that promises to best fulfill their goals as a whole." (Stefan Grotefeld: „*Rationali*tät, Vernunft und Moralbegründung", in: Alberto Bondolfi/Stefan Grotefeld/Rudi Neuberth (ed.): *Ethik, Vernunft und Rationalität*, Münster 1996, p. 79).

seen from the special position attributed by aš-Šāṭibī to the Qur'an in his intentionalist approach. What resulted from aš-Šāṭibī's rational justification of *šarīʿa* doctrine on a theological level is best seen in the lively and enlightening discussion, which aš-Šāṭibī conducted with the Ẓāhirī scholar and which lead to a continuation of the traditional dispute over the meaning of analogical conclusion (*qiyās*) as a rational instrument of legal derivation.

Earlier Sunni legal scholars, above all the followers of the *maqāṣid*-based approach such as al-Ğuwaynī[15] and al-Qarāfī (d. 684/1285),[16] saw *maqāṣid* aš-*šarīʿa, qiyās* and *taʿlīl* as incompatible. But, the advocates of analogical conclusion and the rational justification of šarīʿa's prescriptions did not attack the fundamental statements of *istiqrāʾ* (textual induction). In contrast to what one might presume, aš-Šāṭibī's works present the process of *istiqrāʾ* as a central analytical tool within the *maqāṣid* methodology, according to which the textual source and its related explanatory meta-text complement one another in the derivation of norms.[17] Aš-Šāṭibī's discussions with the then powerful Ẓāhirīte were decisive in defining the fields of application of the induction method as well as analogical conclusion. Thus, the late 6th/12th century marked a crucial stage for the question of reason and faith's compatibility.

Keeping with the dictate of Ašʿarite legal tradition, aš-Šāṭibī expands the meaning of the normative sources (*adilla*), drawing on the order of linguistic sources as proposed by the grammarian

15- Cf. Nagel: *Die Festung des Glaubens*, p. 78 ff.

16- Cf. Sherman A. Jackson: *Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb ad-Dīn al-Qarāfī*, Leiden 1996, p. 144.

17- On this rivalry, cf. Robert Brunschvig: «*Hermé*neutique normative dans le judaisme and dans l›Islam», in: ibid. (ed.): Études sur l›Islam classique et l›Afrique du Nord, Paris 1986, vol. 6, p. 248 f. Dominik Perler and Ulrich Rudolph, for their part, argue that "during this period [12th century], there is no indication in *kalām* texts of a controversy about the problem of causality." (Dominik Perler/Ulrich Rudolph: *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, pp. 106-109). This thesis can, however, only be generalized to a certain extent. For, according to ar-Raysūnī, with the influence of mysticism in Andalusia, the discussion about the causal theory of justification took on a special dimension (cf. ar-Raysūnī: *Naẓ*ariyyāt *al-maqāṣid ʿinda l-imām aš-Šāṭibī*, p. 98 ff.).

Ibn al-Anbārī (d. 577/1181)[18] in his linguistic dogmatic treatise. The strict hierarchy of the three normative sources formulated by al-Anbārī, *naql, qiyās* and *istiṣḥāb al-ḥāl* (assumption of a continuity of the status quo), is only formally adopted by aš-Šāṭibī, who does not even consider the third component, since it is one of the Šāfi'ites' secondary methods of legal judgment, "according to which - should there be no indication of a cause requiring a change - the prevailing state may, *in dubio*, be preserved".[19] The so-called *kulliyāt* (universal maxims of theological ethics) function here as a product of human effort, by means of which *naql* is to be interpreted according to situational and context-related factors.[20]

2- Text, Norm and speculative Reasoning

The focus of aš-Šāṭibī's argument regarding *kulliyāt* lies in determining the relationship between rationally based moral and legal sources and those drawn from revelation. When doing so, he emphasizes the special position of the Qur'an as the linchpin of ethical orientation. In his essay on "the chapter of normative sources" (*kitāb al-adilla*), he hypothesizes that the five basic ethical maxims are derived primarily from Meccan suras, while the Medinan suras are concerned with their transcription into institutionally ordered moral norms. In order to substantiate his assumption, aš-Šāṭibī explains each of the fundamental intentions of legislation (*maqāṣid at-tašrī'*) in connection with Meccan textual sources. Here, he refers primarily to the importance of the first phase of revelation.[21]

The Medinan Qur'anic verses with normative content are only to be considered as specifications (*furū'*) of the Qur'an's generally

18- Intended here is Attiya Amer's (ed.) highly legal-theoretically-oriented linguistic treatise: *Luma' al-adilla fī* uṣūl an-na*ḥw*, Stockholm 1963.

19- Ulrich Haarmann: „*Religiöses Recht und Grammatik im Klassischen Islam*", in: *ZDMG* Supplement 2 (1974), p. 168 f.

20- Many followers of aš-Šāṭibi have learned from the reconstruction of the relationship between the linguistic and the extra-linguistic when interpreting *naql* proofs. This is demonstrated by the analytical maturity of the work *al-Iqtirāḥ* fī uṣūl an-na*ḥw* by as-Suyūṭī (cf. as-Suyūṭī: *al-Iqtirāḥ* fī uṣūl an-na*ḥw*, Hydarabad 1892), who died about two centuries later.

21- Cf. aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaq*āt, vol. 3, p. 33.

formulated Meccan verses (*uṣūl*).[22] Aš-Šāṭibī even goes so far as to exclude the five basic ethical maxims of revelation from the process of abrogation (*nasḫ*), since they, as core elements of ethics, form part of the *kulliyāt*, which are fundamentally unaffected by abrogation. The abrogation carried out by the Qur'an's Medinan suras was aimed exclusively at explicating incidental aspects (*ǧuz'iyyāt*) of the Meccan Qur'an in more detail. An interesting aspect of aš-Šāṭibī's approach is his statement that it is textually impossible to abrogate the *kulliyāt*.[23]

Striving for an ethical-normative limitation of the concept of abrogation, aš-Šāṭibī deals in detail with the distinction between the process of specification (*taḫṣīṣ*) and the process of abrogation (*nasḫ*). In doing so, he addresses the question of abrogation's moral meaning, which, as he understands it, is based on an emphasis on theological values and virtues anchored in the Meccan suras, such as care, justice, patience, forgivingness, gratitude and faithfulness. He makes these values the main criterion of an argumentative relationship between thematically related revelations that suggest a paraphrastic or textual affiliation. Thus, at the same time, he deliberately complicates the use of the conventional abrogation procedure. When analyzing and determining the discursive-normative relationship between different Qur'anic verses, which have similar moral contents, two methodological principles should be used.[24] For this reason, on a textual level, aš-Šāṭibī presupposes a comprehensive induction, in the context of which the normative object's sources are systematically and comparatively investigated. On a theological-moral level, the ethical principles rationally derived from the textual sources must be used to the same extent as the sources of revelation, when deriving norms, both in the formulation of a hypothesis and in the formulation of the desired objective. This approach, which leads to a rethinking of *the* function of *nasḫ*, springs from aš-Šāṭibī's conception of the hierarchy of normative sources, which he elaborates in the *kitāb al-adilla*:

22- Ibid., vol. 3, pp. 33-34.
23- Cf. ibid., p. 78.
24- Cf. ibid., p. 79.

"The sources of law are of two kinds: the first goes back to the [written] tradition, while the second is attributed to pure reason (*ar-ra'y al-maḥḍ*). This subdivision applies exclusively to the categorization of the sources of law. Otherwise, in deriving the legal norms, each part depends on the other."[25]

A closer look at aš-Šāṭibī's skepticism towards the traditional definition of *nasḫ* shows that he gradually questions the relevance of this term for legal theory. This becomes clearer in the Qur'anic texts, which serve as the basis for his study. In the course of his analysis of controversial cases of abrogation, which he does not recognize as such, he focuses on an explication of the term "specification", to which he obviously gives priority over abrogation. His reluctance about the term *nasḫ* stems from his fear that the rich world of revelation could be impoverished by a simple syllogistic and sometimes arbitrary approach and thus reduced to a scanty set of deontological laws.

With the assumption that the universal maxims of ethical behavior are fundamentally anchored in the Qur'an and especially in the Meccan suras, however, aš-Šāṭibī by no means intends to contest the validity of the Medinan suras or the hadith, but rather merely lends his theory of intention a fundamental, original character, a question he clarifies in advance at the beginning of his discussion of the rational justification of the moral norm.

This nuanced attitude to the Qur'an may be interpreted as an attempt to bridge the gap between established rational theology, as a science that questions reality from the perspective of the Qur'an in terms of truth, and an understanding of ethics inherent in legal theory, for which faith's aspect of responsibility is central.[26]

In doing so, he wants to show that both rational theology and ethics refer equally to a questioning of reality arising from faith. As ar-Rāzī observed, ethical decision-making is concerned with trea-

25- Ibid., p. 29.

26- Cf. Hans Bauer: *Die Dogmatik al-Ghazali's nach dem II. Buche seines Hauptwerkes*, Halle a.d.S. 1912, p. 67.

ting, thereby guided by the Qur'an, the contradictory forms of rationality that appeared in the debates of rational theology.[27] His argument for the convergence of reason and faith is supported by the theological assumption that God created the human being such that he/she thinks in moral categories of reason and, as a result, be guided to the ethical maxims intended by the revelation.[28]

1. **Legal analogy, intention and discourse-ethical moral reasoning**

Aš-Šāṭibī emphasizes that the theory of duties is to be regarded primarily as the product of the interpretation of normative statements. This postulate can help us to clarify his methodological change in thought and his decision not to treat rationally understood sources independent of their textual sources, thus hermeneutically reopening the controversy surrounding the relationship between textual sources and rational reflection in *uṣūl al-fiqh*.[29] Considering aš-Šāṭibī's attitude to the causal theory of justification, it becomes clear that he ignored the possibility of arguing for the three syllogistic sentences as the seat of its moral justification.

According to Aš-Šāṭibī's teleological argumentation, every action of an individual directed towards the well-being of the community presupposes that the causa (*'illa*) of the common good is to be attributed to divine wisdom (*ḥikma*). In doing so, he agrees in part with ar-Rāzī's basic thesis that God, thanks to His wisdom (*ḥakīm*) (which is recognized by all Muslims), acts only to bring forth a certain interest. Anything else would imply that God's action in the lifeworld (*'ābiṯ*) is arbitrary, something which can be

27- Cf. ar-Rāzī: *al-Maḥṣūl*, vol. 2, p. 291. This assumption can be demonstrated much more clearly through exegesis of verses from the Qur'an in which, in a moment of cognitive participation in the world reality, the prophecy proves to be true, as in the Qur'anic story of Moses and the wiseman (cf. Q 18:65-70).

28- Cf. Lenn Evan Goodman: « *Did al-Ghazali Deny Causality?* », in : *Studia Islamica* 47 (1978), p. 89 ff.

29- For, while the first part of *al-Muwāfaqāt* expresses a certain determination to devote a separate treatise to rational normative sources such as the *qiyās*, this is thrown into question again in the third part because any discussion of *adilla* must proceed from the Qur'an and sunna (cf. ibid., vol. 3, p. 257).

disproven both by the Qur'an as well as consensus and reason. What aš-Šāṭibī criticizes about ar-Rāzī's concept of justification is the generalization of rational value judgments, according to which the relevance of theological legal and moral norms can only be identified in the rationally recognizable common good in contrast to visible corruption (*mafsada*). For aš-Šāṭibī, even more susceptible to criticism was ar-Rāzī's Mu'tazilite justification theory, which purposely tries to rationally prove that God's acts are free of arbitrariness and to limit His effect on the world to good actions.[30]

In terms of rational theology, Ar-Rāzī's account of the controversy about the rational justification of the *šarī'a* far outdoes aš-Šāṭibī's analysis of the goal and purpose of divine legal norms in *Kitāb al-aḥkām* in so far as ar-Rāzī was more successful in differentiating methodologically between the approach of the rational theologians and that of the jurists[31]. Perhaps this was due to the fact that discussion between the *mutakallimūn* and the *fuqahā'* was still intense during ar-Rāzī's lifetime. On the other hand, one should remember that aš-Šāṭibī's main partners in discourse were the mystics of his day, since, in 9th/15th-century Andalusia, *kalām* studies were equated with heresy by both mystics and jurists, as is clearly expressed in al-Muwāfaqāt's *muqaddima al-kalāmiyya*.[32]

30- Ar-Rāzī quotes numerous Qur'anic verses describing the revelation of the divine message as *raḥma*, *yusr* or *tasḥīr*, but has also been accused of expressing something that no Aš'ariteschoIar would even dare to think of (cf. ar-Rāzī, al-Maḥṣūl, vol.2, p. 242).
31 Aš-Šāṭibī uses the following verses from the Qur'an as evidence for *ta'līl*, namely: (Q 21:107): "We have not sent thee, save as a mercy unto all beings."; (Q 2:29): "It is He who created for you all that is in the earth, then He lifted Himself to heaven and levelled them seven heavens; and He has knowledge of everything."; (Q 45:13): "And He has subjected to you what is in the heavens and what is in the earth, all together, from Him. Surely in that are signs for a people who reflect"; (Q 22:78): "and struggle for God as is His due, for He has chosen you, and has laid on you no impediment in your religion, being the creed of your father Abraham; He named you Muslims aforetime and in this, that the Messenger might be a witness against you, and that you might be witnesses against mankind. So perform the prayer, and pay the alms, and hold you fast to God; He is your Protector -- an excellent Protector, an excellent Helper." (cf. Robert Brunschvig, «*Devoir et Pouvoir, Histoire d'un Prove me de Theologie Musulmane*», in: *Studia Islamica* 20 (1964), pp. 5-46).
32- Aš-Šāṭibī: *al-Muwāfaqāt*, vol. 1, p. 35 ff.

Aš-Šāṭibī owes to ar-Rāzī the clear methodical distinction between the Mu'tazilite and the Aš'arite legal-theoretical approach in relation to the šarī'a's rational justification, which helped him develop his innovative theory of intentions. For, the peculiarity of aš-Šāṭibī's approach arose from his attempt to find a middle path between Mu'tazilite and Aš'arite interpretation on the basis of ar-Rāzi's thesis.[33]

In his search for an alternative to the rational-dialectical relationship between law and interest defended by the Mu'tazila, aš-Šāṭibī succeeded in systematizing the Aš'arites' understanding of a chance-based relationship between *ḥukm* and *maṣlaḥa*.[34] A discussion of Ibn Ḥazm's philosophical argumentation concerning the concept of *ta'līl* would have been far more advantageous for aš-Šāṭibī than the discussion of ar-Rāzī's rather unambiguous position. Ultimately, in keeping with Andalusian tradition, Ibn Ḥazm justified his rejection of *ta'līl* with the then epistemologically established separation of the spheres of religious and secular humanistic thought. According to Ibn Ḥazm's understanding, the secular-pragmatic sense of religious legal norms could only be explored intertextually. In his opinion, the recognition of a secular purpose behind the legal discourse only comes into question, if the texts of revelation explicitly referred to it, the commandments of God not otherwise being justified by a secular meaning. This attitude is typical of the Ẓāhirites, as Ibn Ḥazm's appeal to intellectual predecessors shows.[35]

Ibn Ḥazm goes so far as to characterize both the rational justification of legal norms as well as analogical conclusion the work of Satan, since Satan was the only being who dared to ask God about the motives for his acts, when he refused God's command to kneel before Adam.[36] According to Ibn Ḥazm, the fact that one should not

---

33- Ar-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, vol. 2, p. 291.

34- The success of aš-Šāṭibī's attempt at systematization can be seen, if one closely examines the categories of the *aḥkām aš-šar'iyya* which he distinguished and which were discussed in detail above in the eponymous section.

35 - Cf. Ibn Ḥazm: *al-Iḥkām fī uṣūl* al-*aḥkām*, vol. 8, p. 583.

36 - The Qur'anic verse cited by Ibn Ḥazm, Q 7:12, reads: "Said He, 'What prevented

ask God about the motives for his action is anchored in the Qur'an. Thus, one can read, "He shall not be questioned as to what He does, but they shall be questioned" (Q 21:23).

Ibn Ḥazm's primary concern was limiting the logical and philosophical use of the word *'illa* (*causa*), which is historically documented, to philosophical discourse. His main argument is that the term causa has no place in legal-religious discourse. For this reason, he proposes to the jurists that they use the somewhat less technical term *sabab* instead of *'illa* in their contextual search for the purpose of religious legal commandments, since *sabab* does not necessarily imply a relation between *ḥukm* and *ġaraḍ*.[37]

According to Ibn Ḥazm's thesis, *sabab* by no means necessitates the realization of the connected hypothetical effect (*musabbab*). While wrath, for example, can be a cause of victory and, consequently, actually cause victory, the decision to win lies with the wrathful in so far as he either has the will to win or not.

Ibn Ḥazm's view of *'illa* was too philosophical for aš-Šāṭibī,[38] who sharply criticized it in the theological introduction of his essay *al-Muwāfaqāt*, because it implies that the task of formulating legal norms was imposed on the legislator because of its effects. Aš-Šāṭibī follows the Sunni tradition, which states that the legislator voluntarily, independently and purposefully obligates itself to take into account the motives related to the formulation of legal norms.[39]

What bothered aš-Šāṭibī about the Ẓāhirite concept of *sabab*

---

thee to bow thyself, when I commanded thee?' Said he, 'I am better than he; Thou createdst me of fire, and him Thou createdst of clay.'" (see Ibn Ḥazm: *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, vol. 8, p. 615).

37 - Ibn Ḥazm prefers the term ġaraḍ to *'illa, sabab, ma'nā* and *'alāma* (cf. Ibn Ḥazm: *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, vol. 8, p. 605). Behind this terminological decision lies Ibn Ḥazm's intention to draw a clear distinction between legal and philosophical terminology.

38 - The concept of cause in Ibn Ḥazm's though is based on an epistemic concept of truth that limits truth to non-metaphysical objectivity.

39 - In this context, aš-Šāṭibī means *'illa ǧa'liyya* (the *"ratio legis"* or *"ratio"* created by God). Regarding the translation, cf. Goldziher, *Die Zahiriten: ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, p. 11.

is the fact that it seemed to preclude any interpretative reasoning based on the text. Aš-Šāṭibī's skepticism about Ibn Ḥazm's terminology is not unfounded in so far as Ibn Ḥazm himself vehemently opposed any rapprochement between *'illa* and *ma'nā* (sense/meaning). Thus, he writes:

"And the *causa* [of an action] was also called the meaning [of an action] and this is a tremendous error, for the relations [between *causa* and Qur'an] are not correct, because the Qur'an is an explication of the wording."[40]

It was in this context, that Ibn Ḥazm came up with the idea of replacing the rhetorically documented term *qaṣd*, most widely used by Sunni jurists,[41] with the general term *ġaraḍ*. For Ibn Ḥazm, the distinction between *ġaraḍ* and *sabab*, which he suggests as an alternative to *'illa*, is fundamental. Thus, he emphasizes:

"But, the reason corresponds to that state, which the [free] actor tried to realize through the performance of an action which, had it not intended to realize this state, it would not have performed. [...] As far as the motive is concerned, it is a state for which the actor [actively] strives and actually realizes."[42]

Ibn Ḥazm seems to approach aš-Šāṭibī's concept when he explains that there may be reasons (*asbāb*) for legal norms and that these legal norms can therefore be the result (*musabbabāt*) of these reasons. However, he restricts this rule considerably by affirming, on the one hand, that the causal relationships between legal norms and their causes can by no means be determined from the text through deduction and that, on the other hand, the ultimate purpose of legal norms is nothing other than happiness in the hereafter.

By the time of the discussion surrounding *maṣlaḥa*, it had become clear to aš-Šāṭibī that Ibn Ḥazm's point of view regarding the

40 - Ibn Ḥazm: *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, vol. 8, p. 603.

41 - Intended here, in particular, are jurists who established the theory of intention in jurisprudence, such as al-Ǧuwaynī, al-Qarāfī,›Abdar-Raḥmān al-Isnawī (d. 772/1370), Ibn'Abd as-Salām, and Ġazālī (see Chapter 1).

42 - Ibn Ḥazm: al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām, vol. 8, p. 603.

justifiability of legal norms was more complicated than some jurists thought. Remarkable in this context is Ibn Ḥazm's statement regarding the prohibition of alcohol, in which he poses the question: if alcohol was banned for its intoxicating effect, why was it not forbidden in the earlier revelations, that is, the Torah and Bible, and why had it been allowed in earlier periods of Islam?

Conclusion

A rationally comprehensible respect for the will of God places clear limits on Ibn Ḥazm's *ta'līl*-based method. His point of view, like that of all the Ẓahirites, was a product of the following hardly resolvable paradox: how can we, on the one hand, regard the *šarī'a* as the epitome of a God-given order, while, on the other hand, insisting that the transposition of legal norms in everyday life must be made dependent on rational considerations of purpose? Aš-Šāṭibī, however, avoided such a question, because he saw in it a kind of confusion of between the Word of God and God Itself. According to aš-Šāṭibī's view, the justification of legal norms merely aims to facilitate a better understanding of the legal discourse. *Ta'līl* is not concerned with a logical-philosophical justification of the *šarī'a*, but rather with a hermeneutical approach, which seeks to shape the derivation of legal commandments from the sacred texts on the basis of argumentative reasoning.Et L. Mulegericii sulinte reoribunumus ad dis nover perferei pon nostri patamprac rebem id redii sedii iusper inti, pestrit revigilin siciditia noximus senit omnos occiam facissignat, fur lis actam apere, fue pec obses et; ne aute consula inpriocaes sulium perecie nteaticamque iam, furet, omanum te ingulla di conves! Ahaelus, sentus, senatra, Catili pro, tabit. Scitilii inin simur a audame cum omnicaudam in tes ipte ne fecis? Imperus stra perbena, cont L. Habulos fui prorum in turbitum ad Cupio, us erum nihin virimo ut oculvissus bon patis essus atiem pli pra sperit, fur, untus nostis in dum mena ipsentus pera? Itandiem publicam proraciis.

Ique esinare, esis include essimultum tus inarem pratur, qua nos vivatum opublicae manditimust vil hortem dit, cae et consus remo conte, virmilintrus condac omnihil hus locum conique peri-

bus in derris acii consum tam firmil ventemus molum in supplia nir proptiq uonemedeti sis ticupic uliis, urnum stra? Addum dienatrum rem opublis atum aciis vene maccibus iam inatides nessolut foremed endacrum omnesedo, pos es hos culis, nihinve ssigitis se itestrum obusquam et octum ia sulvit vilnes re acchui prorimihin ta int L. Nam adeffre issimissi tus curnum atus horet? At graverei eo, eris. Quam dium vem nocatum in tantere mulis, pectus et L. Ebaturo videpoti ia? Rarit. Mae ipiorum essint.

Suli simus convo, que publica etiquitum se faciae es nora? Rae, Patiacc huidium publiam. Ahabent ante et vit; nonferf enihicatus, esultil isultor sularbis ad Cupercerit. Serficae confiristam et reo, P. Idem los con hoc, es stic rei sedes, quastrum octem. Ti. Ficta aus ret, cricaequam, cludera noximactus fachili catatudam mus tastrae publina tudet? Quiti ex musciem orarbis. Sp. Tiaest viliae et; in tu si tella optiam hocae nostod inam publicae me es morbis virmium uraridi stratus? Lesi poptes? Liure igilne potem ilictuit aticeri visquit.

Firi poporturo, vis, feconsu linprit, castrae hora red fuitidi pul untistata, faucturem maximmoves tum P. Rae tuit, ne teressili sis. Forum ati, die iam ium is cavem adductam. Nihilla tamquam. Sp. Vid nimoverraver adhuid num, que non is, cae convena tumeis, veris am publius incultu mantrudeo, sesicav ocuperi, faci consum anulicavenat octatus Ad pos nequonsuppl. Fex me postantra? Econsulist forum dementis. Urnunir istrox sus nonsulicae factum supplic aelatusa vis. Gra nemnequid converidem ia orbi pubistrit, caelus habus conterf eciorei convehemquam tem quis; Cat. Mant.

Nihic oc, neribut for hiliqui spienti pra, nosteatus aus, ocae nos ceperum nemuridees nonsus intil virmili poptium nique rente moves se, senique apereis, consum quam inatiam liam ocum nosto morte inum spicae facerfere tus clutur audenat.

Sa omnem publica am dis, niussid ceriach ilinvero adhui in ac tem, plicios, Catiamqua re, forei intemodiem auciendemus tre ius vica acta conscris conlos essat, no. et; num sulos vere esces ius concepo nimovem teriben atius? que condius coende pecupertum

aperbitum steati simihicae facipiocre tem huit. Catis fermili, quam. Multuus; Cat videm rebati, ses sullarit, que conente, quo mertemu rarisse natium a cempori temuntena, etil horum ingulis sum publinam nonsule ssoliaes publicatiam inatilii etio prorte anducompli senam conesunte int acios imolturbit iam et ponsuli ciemnov idempoerius et ves ium ad in desceri potampratum, diendactea te factus in duconsu nclariorei ilicivitua nonsuamed facciostora in auci sum tero, consu sus eludepeconde num, quitis con denteru nuntemus pro ubli face nostore in nos considi, ublicipse vas inat. Sereis. Ibuntim pricauc tus, Catillarit publicupio mantior labuntiquem. erumus sulvirmiliu quam in tius, consule rendame que mo consua con red iaedet post? Hossimus At vis, ta ditas et gra? Epoendet prei se ci ego ublicat, med nost grae ina, Catilin tur a nuliam tum nos se, num ad conscit, C. Mariam di, sus sum ocuperum pra Senatu imeremq uoditam ademus ninti, P. Effremqui sigit

Moentil ientiqu onsum. Um sederrice veris, ne abis. Nam te, quam que praeste diem, mum vit, se nonfendit, nonfecta talintem ne con depotio restorit. Maetiem ma, uterehena nuntint.

Rimedem tam potesig nostre condiem, nostum publica edellernis vestra obunum hocae, fur. Nam et, unc iae nossenatius vas commorimus hui forunt, consinartem serdius peris.

Elaridiemus publincultim hincend iensimus, pubi tusqua virmaio steatqu erviverfit iam iu esum moertem urnit. crunum iam es heni ta, tabem spio nosustr opubliquam. Uci in sperfin vilicie ntilia nit quod cons consus, nonequit.

It videmum hos consulv iritebunum sendier aucenduci publiae ssultus, consulis ca videmeis opte aurniam us, num atquem, pra sil vilia nosus cus signonfex mandeate, consuntim nius, pro critimihi, que te inat, Ti. Ehebenatus mendum intio, atus fit aus, Catus? Do, sultuasteses ius omnenius in det L. Re num vissulo critis. Satarem patur ut vis, conterit; Catu it paripiore quemus crit. Nos, Catum abus. An telabem in tatilne nstrae temeris. O teatores nesse nos, ut pares achus habendit porbi supplis? Nihilis, sendio nihi, noximil

hinatum publicastuam det cae patusa egilis, ventertiam voltur ipio videm iam con pra? idium intem re, nos, Ti. Batum P. Orude in ta reniu ego macervicibus iae conissuli, tis patilii sendam. Si fitum omplia? P. Eculinatum re, ves con demusque factus rediorum se turbi pone ignatus, octere, et et nostiamper li ium is es An Ita, C. Evivest pria? Ad consin tem prite porum deatiam, num vis vocta Sp. Ute publis, orum, faucta or ut re inamque publi culoc, nonsilistium sid nessendies is. Ex mactem il trum nem, non nequam detret for ad in nernium iam terehebus conte, que aucoman dicibuntiem inatum ductuidit? Raet in sena testrum igil horei perfex menductam hachilissa opublia mentra, ia mo horac omnicem oditem hor audefex si pat, cum furs convoc, P. Scio, ademquem ticaect udactus

Across Borders and Thresholds: Shakespeare in the Arab World

By Khalid Amine
(Abdelmalek Essaadi University)

Abstract

The production of Shakespeare in the Arab world from the late-nineteenth century to the early 1960s was characterized by Arabic translations, adaptations, and transplantations. These were parts of a resistance to Western 'masks of difference' or the Prospero-Caliban model of postcolonial writing-back, a writing characterized by the resistance of the West and the claiming of Othello back to his Atlas origins. However, the aura of Shakespeare's canon, in these first productions, was still preserved though criss-crossed by a multitude of significant local narratives. The second stage, from the late 1960s up to the present, has been characterized by decolonial revisions of power

relationships through the practice of 'double critique' and 'border thinking'. Today, most Shakespeare offshoots on Arab stages amount to portraits of the self in a world out of joint. Since the end of the 1960s, these Shakespearean transplantations have also become powerful strategies for revisions of power within the Arab world and beyond.

*** ***

Theatre "repeats itself and the act of returning and rewriting, as though it were struck by an obsessive compulsion to reiterate and re-enact, again and again, the vestiges of its past.' **(Margherita Laera, 1)**[1]

Besides their highly acclaimed originality, most of Shakespeare's plays are qualified by comparative source studies as adaptations. This is clearly illustrated in The Arden Shakespeare, Bantam Classics (Shakespeare), The New Cambridge Shakespeare, The Oxford Shakespeare, Folger Shakespeare Library... Othello, for example, is based on the story *Un Capitano Moro* (A Moorish Captain,) written by the Italian novelist and poet Cinthio. Adaptation in theatre studies is a highly contested practice with many definitions and modalities. It is a palimpsestic, intercultural, and creative site whereby interpretive and creative tasks take place.[2] Linda Hutcheon sees adaptation as "an acknowledged transposition of a recognizable other work or works; a creative and an interpretive act of appropriation/salvaging; an extended intertextual engagement with the adapted work."[3] In Gadamer's hermeneutic circle, interpretation is variable and volatile,

1- Margherita Laera (ed.), *Theatre and Adaptation: Return, Rewrite, Repeat* (London: Bloomsbury, 2014), 1.

2- Linda Hutcheon, an influential contemporary adaptation theorist, has given a comprehensive definition of adaptation: As a formal entity or product, an adaptation is an announced and extensive transposition of a particular word or works ; as a process of creation, the act of adaptation always involves both (re)interpretation and then (re-)creation; from the perspective of its process of reception, adaptation is a form of intertextuality. We experience adaptations (as adaptations) as palimpsests through our memory of other works that resonate through repetition with variation. Linda Hutcheon, *A Theory of Adaptation* (New York: Routledge, 2006), 7

3- Linda Hutcheon, 206.

being thus contingent on the very questions the interpreter asks of the text. Such questions are not timeless but embodied within specific historical moments. Thus, 'meaning' does not reside in the original text or in the interpreter/adapter, but it is rather induced as the corollary of a creative interaction, if not a contraction, or rather a tension between the two. In adaptation, interpretation is conjoined with producing a parallel text already fueled by the interpreter's 'historically-effected consciousness' as "a stream in which we move and participate, in every act of understanding."[1]

Shakespeare does not reside beyond history except insofar as he is constantly and persistently revisited, re-interpreted and re-written. Only in this way can Shakespeare be said to belong to "all time." Reading Shakespeare has never been a subjective behavior toward a given object, but toward its effective history, "the history of its influence" as Hans-Georg Gadamer would say. Behind every act of reading or re-writing, there is a whole unconscious as an effective history. Hence, the reception of Shakespeare in Arabic has been informed by a huge repertoire of criticism with stratified discursive formations. Such (re)readings strive to negotiate a space and come to terms with the Shakespearean myth while contributing to the process of its consolidation.

Shakespeare's Moors

Looking back at the historical and cultural contexts of Elizabethan England and particularly 1660-04 marking the moment of *Othello*'s inception and production, we are intrigued by the ambivalent images of the Moor as a sublime cultural other who is both feared and desired. As a matter of fact, Shakespeare's works are strewn with/redolent of references to Moors. By the count of the Bidwells, there are sixty references to Morocco in Shakespeare alone.[2] Other playwrights, too, demonstrated a strong interest in

1- Palmer, Richard (1969). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston (IL: Northwestern University Press), 117.

2- Margate and Robin Bidwell, *Morocco : The Traveller's Companion* (London : I. B. Taurus

the Moor: "John Martson's *The Wonder of Women* (1606); John Webster's *The White Devil* (1611); John Fletcher's *The Knight of Malta* (1616-18); Philip Massinger's *Believe as You List* (1628?); Thomas Rawlin's *The Rebellion* (1640); Elkanah Settle's *The Empress of Morocco* (1671) and *The Heir of Morocco* (1682); John Dryden's *Almanzor and Almahide*

(1672); William Congreve's *The Mourning Bride* (1697); Sophia Lee's *Almeyda, Queen of Granada* (1796), Thomas Grattan's *Ben Nazir, the Saracen* (1827), Robert Browning's *Lauria* (1846)."[1]

Shakespeare's oeuvre encodes three explicit representations of the Moor. *Aaron* is the first Shakespearean Moor in the play *Titus Andronicus* (TA, a tragedy, 1592). Represented a hundred years after the fall of Granada, which represented the expulsion of the Moors from Europe, Aaron is conceived as a villainous Other, a threat to order, and partly responsible for the violence inflicted upon Titus and his family. He is described as "a woolly-headed, thick-lipped, coal-black Moor" (TA, III. 2. 78) and is buried alive up to the neck as a final punishment. The figure of the Moor appears again in *The Merchant of Venice* (a comedy, 1596-7). This time, he is represented as a prince: *The Prince of Morocco*, who is a suitor to Portia. He is described as "a tawny Moor all in white" (MV, II, 1, 44). This portrait implies that Shakespeare was aware of Leo Africanus's[2] differentiation among the Moors.[3]

The third appearance of the Moor in Shakespeare is the tragic

---

Publishers, 1992, 1), in M. Laamiri & D. Ouaouicha, *Eight Hundred Years of Moroccan British Diplomatic Relations* (Rabat : MBS Publications, 2015), 76.

1- M. Laamiri & D. Ouaouicha, *Eight Hundred Years of Moroccan British Diplomatic Relations* (Rabat : MBS Publications, 2015), 76.

2- Leo Africanus, born in Granada as a Muslim and traveled extensively throughout Africa. He was named 'Al-Hassan Ibn Mohammad Al-wazan Al-Fassi' and only became 'John Leo' after his work entitled *A Geographical Historarie of Africa* "which was circulated throughout Europe, primarily in Latin but also in Italian and French, from 1550 onwards and was translated into English in 1660 by John Lorry" (Emily C. Bartels, 435).

3 Norman Sanders (ed.), *Othello*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984: 11.

character of Othello in *Othello, The Moor of Venice* (a tragedy, 1603-04). Such a representation is considered one of the most ambivalent and controversial Moorish portrayals as it synthesizes the two previous stereotypes. If Aaron stands for the Moorish Other as an evil that should be cast out, and the Prince of Morocco represents the outstanding qualities of an exotic and powerful oriental Other, Othello synthesizes the two representational figments as cultural constructs of the Western imaginary. As a dramatis persona, Othello is overloaded with prejudice that implies a profound 'anti-Moorish' sentiment. The race of the title role is often seen as Shakespeare's way of isolating the character, culturally as well as visually, from the Venetian nobles and officers, and the isolation may seem more genuine when a black actor takes the role. But questions of race may not boil down to a simple decision of casting a single role. 'Should Othello be played by a black actor' is still a controversial issue. The blackface controversy in theatre industry today is related to all these racial stereotypes and ethics of representation in relation to difference and alterity. Otherwise, the history of acting Othello by actors of color shows, to a great extent, the risks of "locking the black actor into his skin colour throughout the text's racism."[1] Indeed, Arabic productions of the play have highlighted the racial conflict underwritten by Shakespeare, who "seems to incriminate western society at large for its predisposition to the periodic, ritual slaughter of marginal and aboriginal groups and all whites -especially women- who consort with them."[2] Othello, then, epitomizes the aboriginal and marginal alien although he is introduced in the play as an ostensibly tamed barbarian – a noble Moor so to speak, the noble savage. His taming is effected from the outset through religious (de) conversion since he is represented as a Christian convert. He thus has strong affinities with Leo Africanus, who is himself a Moorish

1- Pascale Aebischer, *Shakespeare's Violated Bodies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 110.

2 - James R. Andreas, "Othello's African American Progeny", in Ivo Kamps (ed.), *Materialist Shakespeare: A History*, (London & New York: Verso, 1995), 185.

Christian convert from Andalusia with considerable experience in Africa. However, Othello's supposed primordial violence and barbarity remain *untamed*. This underground self of Othello becomes functional in the fabric of the play's tragic conflict. Paul Robson describes the play as "a tragedy of racial conflict, a tragedy of honor rather than jealousy."[1] Racial violence that is supposedly smoothed and tamed at the beginning of the play is soon intensified and brought to the fore through Iago's malicious intrigues and language. Iago's characterization of Othello as "an old black ram" (I, 1, 87) is so recurrent in the text as an animalization of the black man, as if whiteness is the standard attribute of mankind. Strangely enough, Iago's 'derogatory' comparison of Othello to a "barbary horse" (I. 1. 12) and, most importantly, his contemptuous and haughty references to his master (the noble Moor) as a "barbarian" (I. 3. 343) "is exactly that used by Elizabeth's Courtiers to refer to [the Moroccan ambassador] Abd-el-Ouahed and his entourage". (Braxton 14)

The presence of Abdel-Ouahed Ben Massoud, the Moroccan ambassador to Queen Elizabeth between 1600 and 1601 for a six-month residency at court, must have called attention to the culturally different Other coming from North Africa. In the 800th Anniversary of Moroccan-British Relations Conference, H. E. Clive Alderton, British Ambassador to Morocco, acknowledged that "the Moroccan Ambassador to England in the early 17th century, Abdel-Ouahed, who enchanted the court of Queen Elizabeth I as a striking glamorous figure -so much so that he is believed to be the inspiration for Shakespeare's Moorish hero "Othello"."[2] The evolution of the Moor's image in British imagination in the 17th and 18th centuries also depended on Moorish involvement in inter-European alliances,

1- Paul Robson, in Sylvan Barnet, "Othello on Stage and Screen", *Othello*, (ed.) Alvin Kerman (New York: Signet, 1986), 280.

2- Clive Alderton, « UK/Morocco : 800 th Anniversary of Bilateral Ties », in M. Laamiri & D. Ouaouicha, *Eight Hundred Years of Moroccan British Diplomatic Relations* (Rabat : MBS Publications, 2015), 11.

conflicts, maritime activities... "With the development of the British imperial projects, Morocco [as an exemplary instance of Barbary land] became a recommended commercial, diplomatic, tourist and exotic destination for many British citizens."[1] Shakespeare most likely began writing Othello the next year and performed it for the first time in 1604. In between Anoun's visit and Othello's premiere, Queen Elizabeth died. King James lapsed in a tirade, a litany of abuses, and started using a new crusade language against the Moors.

The First Productions of Shakespeare in the Arab World

Shakespeare was introduced into the Arab world by the first half of the nineteenth century, a period characterized both by Arab regression from the international scene and by the western colonial desire. Foreign theatrical companies performed a number of Shakespearean plays, among other classics, first in Egypt. In the wake of Napoleon's invasion (1798-1801), Cairo and Alexandria emerged as major cultural centers in the Arab world, in which the performance of European classics was deployed as platforms of the colonial matrix of power. They served as a hub of entertainment for colonial troops and as

cultural landmarks of superiority, in so far as these plays were performed in European languages and mostly destined for Europeans and westernized Arabs and Turks. Arab audiences were a minority made up mostly of *nouveaux riches* and privileged locals. The first Shakespearean tragedies to be performed in the Arab world were: *Anthony and Cleopatra, Othello, Romeo and Juliet, Hamlet,* and *Macbeth.* The performances had been presented in private clubs and elite coffee houses until 1868, when the first permanent theater was built in Egypt and named 'Commedia'. A year later, the Khedive Ismail ordered the construction of an Opera House in commemoration of the completion of the Suez Canal. European plays

1 - M. Laamiri & D. Ouaouicha, *Eight Hundred Years of Moroccan British Diplomatic Relations* (Rabat : MBS Publications, 2015), 15.

were admired mainly by Arab intellectuals. In fact, this admiration stemmed primarily from the identification of audience members with a number of the characters represented in the plays.

The introduction of Shakespeare was part of the dynamics of disseminating the West into non-Western territories. The three years of the French expedition in Egypt served to acquaint the Arabs not only with master plays of Shakespeare and Molière, among other established European playwrights, but also with drama/ theater in general. This process was sustained during the reign of Mohammed Ali, who used to invite European companies to perform in Egypt, especially French theatrical troupes. Thus, reception of Shakespeare in the Arab world went through different stages. The first cultural contact with Shakespeare was established through the mediation of French translations and adaptations, which marked the subsequent use of Shakespeare by Arab translators, playwrights, directors, actors, and readers. These first translations were in fact translations of translations or supplements of other supplements, which involved a constant refashioning of the master model. The first Arab translators resorted to either the Islamization or omission of certain Christian oaths, ribald jokes, and lewd allusions that could hardly be accepted and transferred into Arabic, the sacred language of the *Quran*.

Arabs thus insisted on adapting rather than translating Shakespeare. Sensitive to their audiences' religious and cultural sensibilities, early Arab translators departed radically from Shakespeare in the process of cultural negotiations that characterized the process of exchange between the two languages and ultimately between the two cultures. The outcome of such a process was a different text that was neither a translation nor a supplement, but rather an adaptation/ negotiation that was Arabized, molded and, in a way, hybridized to meet Arabo-Islamic standards.

The first Arabic translation of *Romeo and Juliet*[1] (by Najib al-Haddad and performed by Salama Hijazi's theatrical troupe in 1905)[2]foregrounds an important aspect of Shakespeare's reception in the Arab world. The play was subtitled *Martyrs of Love (Shuhada' al-Gharam)*, a reference to the well-known love story in the Arab literature of the Umayyad period (661- 750) called *Quays and Leila*. The Shakespearean model was thus intertextualized with an Arabic version as its counterpart. Khalil Mutran[3] (1872- 1949) translated four of Shakespeare's plays: *Othello, Macbeth, Hamlet* and *The Merchant of Venice.* Mutran's translation of *Hamlet* bears no date of publication in its first edition. Moreover, he "did not translate directly from the English text," as M. M. Badaoui informs us; instead he relied on "George Duval's French text."[4] As a result of its many omissions, Mutran's translation is divided into four acts instead of

---

1- Al-Haggagi also writes: "Translators took great liberties with Shakespeare's plays. For instance, in *Romeo and Juliet,* the first scene was omitted altogether. Other translations were filled with poetry, rhyming prose, and rhetorical figures. The critics did not denounce this, they rather encouraged it! They did not judge the translation, or the poetry by how well it kept the spirit of Shakespeare; rather, they watched how it affected the audience."

Ahmed Shams al-din Al-Haggagi, *The Origins of Arabic Theatre*, Cairo: General Egyptian Book Organization, 1981: 192-3.

2- The same year, *Hamlet* was performed in the opening night of *Dar at-tamtil al-'Arabiy* on August 8, 1905. Salama Hijazi played the role of Hamlet, then. He was reputed as a good singer and actor. In this opening night, the play was performed without singing, yet the audience "violently protested and insisted on hearing him [Hijazi] sing." (M. M. Badaoui, "Shakespeare and the Arabs", Cairo: Cairo Studies in English, 1963-66, 187) Hijazi, then, went to the famous poet Ahmad Shawqi who composed some songs for that purpose. In brief, *Hamlet,* in its first reception became a 'musical'. The audience played a major role in the re-fashioning of the play in its early reception. *Othello* was performed by the same company on August 31, 1909. In 1912, George Abyad formed his Arabic troupe and acted Shakespeare's *Othello* in Arabic, wherein he played the leading role.

3- Khalil Mutran (1872-1949) is a distinguished Lebanese poet and translator. He learned French at the Roman Catholic Patriarchate College in Beirut. In 1890, he immigrated to Paris. From there he left for Egypt in 1892, where he stayed until the end of his life. In Egypt he was involved in a number of activities, including journalism, poetry writing, theatre translation, and widely contributed to the cultural scene by launching newspapers, helping in setting up literary associations, and even holding official posts in the Egyptian cultural institutions at the time.

4- M. M. Badaoui, "Shakespeare and the Arabs", 189.

Indeed, there exists at least five different Arabic translations of Shakespeare's *Hamlet*:

1- Tanyus 'Abduh, Cairo: Al-matba'a al-'arabiya, 1902.

2- Sami Juraydini, Cairo: al-matba'a ar-rahmaniya, 1912.

3- Jabra Ibrahim Jabra, Cairo: Dar al-hilal, 1960.

4- Khalil Mutran, Cairo: Dar al-ma'arif, 1971.

the five acts of the original. Indeed, Mutran never translated a page without submitting it to some alteration and negotiation. Thus, the original first scene of the second act – which includes Polonius's bombastic instructions to Reynaldo about spying on Laertes in France, as well as Ophelia's news to her father about Hamlet's pretended/assumed madness – is temporarily dropped. This deletion slips to the second scene along with another fifty lines.

Mutran's 1912 *Othello* is believed to be the first translation to set a new standard for Arabic versions of Shakespeare. It was commissioned and staged in 1912 by the renowned actor, director and theatrical manager Jurj Abyad (1880-1959). In his introduction, Mutran accounts for the choice of classical Arabic as part of his strategy of Arabization (*Ta'riib*). Transposing the Shakespearean plot into an Arab milieu using classical Arabic and the strategy of Arabization in translation denote Mutran's awareness of the political function of translation and the close relationship between language and identity. Indeed, Mutran's choice of a particular kind of language is a political attempt to construct a unifying pan-Arab identity, a supra-nationalist identity. Classical Arabic functions as a unifying language for all Arabs from Morocco to the Gulf countries. It is the standard language that is accepted by all regardless of different national dialects.

Post 1967 Arab Shakespeare

There are many parallels between the failure of avant-garde art in Europe and America in the historical post-1968 moment and the refashioning of Arab Avant-garde aesthetics after the historical defeat of Jamal Abdel Nasser in 1967. The 2011 so-called Arab Spring has, indeed, intensified, or rather, radicalized the previous Arab Avant-garde critique of modernist regimes of theatrical representation, re-injecting more "worldliness, or 'historical actuality', 'figuration', and 'narrative' into modernist 'formalist' self-reflexivity'."[1]

1- Claudia Breger, *An Aesthetics of Narrative Performance: Transnational Theatre, Literature, and Film in Contemporary Germany* (Columbus: The Ohio State University Press, 2012), 5.

Othello

In 1973, the Syrian playwright Mohamed Al-Maghout (1934-2006) wrote a play entitled *al-muhar-rij* (*The Jester*) wherein he availed himself of Shakespeare's *Othello* in an ironic way. *Al-muhar-rij* is a play in three acts. It is so often referred to as an ironical reflection of the modern Arab world in all its 'hollowness', 'cherished values', and 'authoritarian governments'. Al-Maghout makes use of the methods of traditional itinerant players and a moving stage. The performance takes place in an open public place next to a café somewhere in an old quarter of an unnamed Arab city. The supposedly itinerant players perform the last scene of Shakespeare's play *Othello*.

Al-Maghout's play encodes a demythologizing representation of Shakespeare's *Othello*. First, the tragic character, *Othello* the Moor of Venice, is played by the most comic actor of the theater company. This strategy demystifies all mythical attributes allocated to the tragic hero, for it alienates Othello's mythical proportions through a farcical doubling. In the same guise, Desdemona, Othello's wife, is played by a dancer. Second, the acting is suddenly interrupted by the comments of the Drummer almost in a Brechtian manner. His words point out the Arabic origins of Othello, as the national hero who falls victim of Anglo-American plotting. Obviously, Shakespeare's *Othello* is used by Al-Maghout to reflect upon the political situation in the Middle East during the early 1970s, a situation that was characterized by the Arabs' defeat in the 1973 War against Israel.

Thus, Al-Maghout makes use of micro-dramas in a metatheatrical way to illuminate the predicament of the present Arab subject. The play is permeated by an apocalyptic political cynicism as it insists on mocking the present state of affairs in the Arab world. The use of Shakespeare's *Othello* is seen as a symbol of the defeated Arab. However, the Hawk's little drama is projected against *Othello*'s fate, for Abd-al-Rahman is betrayed not only by the Other (the Anglo-

American), but by the Arabs themselves. The play may be seen as one of the politically subversive negotiations of Shakespeare in the Arab World.

Abdelkrim Berrchīd's *Otayl Wal-Khayl Wal-Bārūd* (*Otayl, Horses and Gunpowder*) (1975-76)[1] brings together Shakespeare's *Othello*, on the one hand, and *Horses and Gunpowder* as icons of the Moroccan tradition of fantasia, on the other. Obviously, Berrchid's title spells out a peculiar combination of polar extremes, one that initially estranges the title character from the Shakespearean gallery only to eventually restore and reinstate him to his Atlas origins. The title insinuates a hybrid negotiation of Shakespeare's *Othello* insofar as this latter is transposed by Berrchīd and situated both geographically and culturally into a Moroccan con/text. Berrchīd's Otayl is "a Moroccan subject who bears all the features of Moroccan people."[2] *Otayl* can be read as the drama of the postcolonial subject's desire for freedom, liberation, and confirmation of difference. Berrchīd's play starts from where Shakespeare ended; Otayl is presented already wracked with guilt after killing not only Desdemona but also his own parents and the wonderful people of his native village. Berrchīd's Iago is represented as a mass killer disguised as the director of a drama that was brought to an end by Otayl. Shakespeare's drama remains a sub-text throughout Berrchīd's play; yet the relation between *Otayl* and its sub-text is subject to an incessant tension whereby the former supervenes upon the structure of the latter. That is to say, Berrchīd's drama violates Shakespeare's original plot at the very moment of repeating it (in what one may call a repetition with a difference). *Otayl,* then, represents another form of coming to terms with the Shakespeare myth, yet this time from the position of subalternity and postcolonial disavowals. It is a play that rehabilitates Otayl by restoring the humanity and 'Moroccaness' that were

1- Abdelkrim Berrchīd, *[OTayl wal-Khayl wal-bārūd] (Otheil, Horses and Gunpowder)*, Casablanca: at-taqafa Al-Jadida, 1975. The play was first performed in 1975-6 by an amateur theatrical company (at-ta'siis al-masrahiy] of Casablanca and directed by Ibrahim Ouarda.
2- Abdelkrim Berrchid, Dialogue, [Risalat al-Um-mà] (N. 4077, April 13, 1996), 4.

robbed from him by Iago's evil scheming, his modus operandi.

In sum, Abdelkrim Berrchīd's *Otayl Wal-Khayl Wal-Bārūd* embodies postcolonial negotiations of Shakespeare's *Othello.* The play manifests a transgressive tendency that ultimately creates an/other narrative, one that is different but not quite so. The presence of the Shakespearean master model in the play represents only a point of departure, or at best a crossroads of intertextuality. Berrchīd's text exhibits a deeply rooted desire to voice out, if not shout out, the repressed narrative of the oppressed Moroccan postcolonial subject, expressed at the expense of the Shakespeare myth, which is demythologized in the process of making space for an emerging voice. Berrchīd's Otayl is no longer a prisoner of guilt and lamentations, but a free and emancipated man.

Hamlet: "the play's the thing wherein I'll catch the conscience of the king" literary device

The period of crisis that followed 1967 Arab/Israeli war was the catalyst for the emergence of a seemingly irreconcilable struggle between political necessity and creative imagination. Nabyl Lahlou (b. 1945) is a prominent Moroccan playwright, actor, director, and filmmaker who wrote *Ophelia is not Dead* in 1968, a significant date in the artistic and intellectual life of Paris where he was living as a student. *Ophelia is not Dead* is a play in two acts with only two characters (Hamlet and Macbeth), and is presumably the best living example of a clear dramatic transcultural weaving. Invoking Ophelia rather than Hamlet in its title, it is an angry offshoot of Shakespeare's *Hamlet*, which resists and contradicts the original insofar as, for Lahlou, Ophelia is not dead.

Written in the format of 'the play's the thing' literary device, *Ophelia* questions how theatre could be utilized as a site for the disenfranchised, the marginalized and subaltern both to participate in political life and partake of existing regimes of theatrical

representation. The history of the play's production indicates its continuous appeal to different Moroccan audiences over a period of 50 years. The play never ceases to unsettle, beset and upset Moroccan comfortable notions of what constitutes acceptable theatre. Lahlou brings together two Shakespearean tragedies, *Hamlet* and *Macbeth*, in which the two tragic characters become voluntarily paralyzed actors. They role-play a series of micro-dramas mostly related to Shakespeare's "Mousetrap," which reveal their intensely self-reflexive awareness of previous theatrical behavior. Challenging and abusive in its language, the play subverts the audience's instinct for moral judgment and keeps them on their toes to attend to the humor and subtle humanity of the two actors from start to finish. The play was written during the peak of what many Moroccans call 'the Years of Lead'. The acting itself is cramped by the use of crutches or wheelchairs that illustrate the actors' paralysis, frustration, and contingency. The action takes place in closed environments: a room, hospital, a prison cell, or a theater stage. As the play progresses, the audience grows aware of the link between the various locations. Confinement, imprisonment, and impasse become defining features of the locations in which Lahlou's drama is enacted.

Lahlou's Hamlet is an example of what Margaret Litvin calls the inarticulate post-heroic Arab Hamlet, unable to fix the 'out-of-joint' world around him.[1] In Lahlou's revision, Hamlet and Macbeth become emblematic figures of Moroccan artists who, in the process of devoting themselves to theater, reap nothing but repression or frustration. Their reward is either torture or a prison cell. "Each militant actor had his own cell", says Hamlet, commenting on his imprisonment after ten years of impasse. Yet, the two actors persist in performing despite their paralysis -- even if they can no longer act onstage, generate new roles or new plays, because they are

1- Margaret Litvin, *Hamlet's Arab Journey: Shakespeare's Prince and Nasser's Ghost* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 11.

frustrated artists who have been silenced, hollowed out.

Ophelia is not Dead is permeated by 'slang words' and 'dirty jargon', which are made part of Lahlou's strategy to emancipate language and free it from everyday life's restrictions. Words, qualified as dirty, invade and pervade the text. These words seem to be so irreplaceable they are charged with a combined antagonism, fear, and passion. The vulgarity of the dialogue reflects Lahlou's world view at the time; the world for the young Lahlou was an irredeemably lurid place. The obscene words operate both as the most extreme notions of verbal abuse and also the furthest reach of desire to voice an inner uncomfortable situation. It is precisely because of this admixture of brutality and desire that these words are inimitable and incomparable.

Nabyl Lahlou provides a new reading of *Hamlet*; and his rewriting of "the mousetrap" scene reveals his creative yet subversive reading of Hamlet's dilemma. Lahlou reconstitutes the delay and hesitation of Hamlet only to recreate a new character able to say "No." Lahlou's Hamlet proves able to destroy the bounds of procrastination and delay as he disavows the homicide and the illegitimate enterprise of his uncle and mother. Lahlou invests different facets of Hamlet's character in his play. Like Shakespeare's Hamlet, he is seen distancing himself from the world of the palace as he becomes at once the actor and director of the mousetrap drama (as a director, he instructs the actors, as an actor he plays the part of Apneas). If Shakespeare's Hamlet is projected as a reader and critic who revises the original script and adds to it "some dozen or sixteen lines," Lahlou's Hamlet diverges completely from the original script and stipulates more than catching 'the conscience of the king'. Through his sharp accusation of the King and Queen, Hamlet revolts not only against the authority of the script as written by the author, but he also rebels against the agents of repression by voicing out his "No" right in the face of the murderers. The red space

that Lahlou's Hamlet reaches so boldly affected his life much more than it did anybody else. He has been paralyzed since then, which implies an inability to exist in an environment where difference is not tolerated. Yet, such paralysis is also the result of Lahlou's Hamlet's confrontation of Manichaeism.

The Iraqi playwright and director Jawad Al-Assadi's *Inssuu Hamlet* (*Forget Hamlet)* is another politically loaded Shakespearean offshoot. The play is described by Al-Assadi as a subversive rewriting of Shakespeare's *Hamlet*. It was staged in 1994 at Cairo's Hanager Theatre. Al-Assadi (b. 1947), who has long been exiled from Iraq, departs from "Shakespeare's plot to have Ophelia a witness of Claudius's murdering of the father king through her window. Yet even as she becomes the center of the play, Ophelia is unable to take any effective action against Claudius's reign of terror."[1] Saddam Hussein is the backdrop of Claudius' representation in the play, referred to as "butcher," "barbarian", "bull", and "brute". In his introduction to the play, Al-Assadi writes: "In *Forget Hamlet,* I wanted to unveil characters at the edge of madness and to open up the door of the text to their desires and their postponed hatred, to face Claudius, the State's barbarian who swallowed up his brother and sister-in law at once, only to send the former to the gravediggers and the latter to his own bed."[2] Al-Assadi's undertaking keeps only the bulk of *Hamlet*'s story, while changing the focus on certain characters and highlighting the tragic predicament of others. Claudius is the center of Al-Assadi's tragedy; he is the real evil which should be eradicated.

The Anglo-Kuwaiti playwright/director Sulayman Al-Bassam's transplantations of Shakespeare are the most significant among many during the first decade of the third millennium spanning from September 2001 till the Arab protests of December 2010 onwards. *The Al-Hamlet Summit* (2002-2005), *Richard III*: *An Arab*

1- Margaret Litvin, "When the Villain Steals the Show: The Character of Claudius in Post-1975 Arab(ic) Hamlet Adaptation," *Journal of Arabic Literature* Vol: 38, No. 2 (2007), 210.
2- Jawad Al-Assadi, *Inssuu Hamlet* (Beirut: Dar Al-Farabi, 2000), 9.

Tragedy (2007-2009), and *The Speaker's Progress* (2011-2012) altogether form Al-Bassam's *The Arab Shakespeare Trilogy* (published by Bloomsbury in 2014 and edited by Shakespeare Studies expert Graham Holderness). In the present context, I will focus only on Al-Bassam's *Hamlet* offshoots.[1] It seems that *Al-Hamlet Summit* is the third *Hamlet* project undertaken by Al-Bassam with as much determination to transplant Shakespeare into the historical context of Kuwait invasion by Iraq, the Gulf War, post-9/11 Arab world, and the coming to terms with his proper alterity and anxiety as an Anglo-Arab in the aftermath of the September 11 attacks:

It wasn't until 9/11 that I saw that alterity. In the fallout of the terrorist attacks on Manhattan and Washington, DC, lines were drawn among cities and ethnicities across the Western world. Overnight, my looks, my language, and my name became sources of interrogation and suspicion. I was poised between two cultures with a sense of identity defined as much by non-assimilation and non-belonging as by any unified narrative of tribe, culture, language, or history. I began to make tentative descriptions of the Arab world, in English, presenting this work in Kuwait, Tunis, and London; I was being drawn back in. By the time I presented the first, fully conceived version of *The Al Hamlet Summit* at the Edinburgh Festival in the summer of 2002, I was already living back in Kuwait, where convoys of US tanks were lining up in preparation for the impending Invasion/Liberation of Iraq.[2]

The Al-Hamlet Summit is further alienated from the original. It "was written from a contemporary Arab perspective. It carries many concerns and issues of today's Arab world and its relationship

1- Re-writing Shakespeare in the context of the "Arab Spring" and beyond has become timely and topical tendency; yet, it remains beyond the scope of the present undertaking. *Richard III* by Jaafar Guesmi (Tunisia, 2013) stands as an example. The play weaves together Shakespeare's text and local narratives of tyranny. Its main highlight is the poetic alarming outcry denouncing any attempts to give birth to another Richard III among the Tunisians.

2- Sulayman Al-Bassam, *Adapting Shakespearean Drama for and in the Middle East: Process and Product* (PhD thesis, University of Hertfordshire, 2017), 7.

to the West. At the same time, it addresses these concerns to an English-speaking audience. The cross-cultural construction of the piece creates a sense of implication in the affairs of the other".[1] Al-Bassam rewrites the Shakespearean text, cutting and rearranging scenes, reducing the cast to a few principal players, and injecting more worldliness into contemporary Arab conditions. The 'summit' setting of *The Al-Hamlet Summit* becomes an ironic projection of the political absurdity that surrounds politics in the MENA region, blending extreme brutality and highbrow humor. Later in the play, it will be transformed into a War Room.

Articulated around a government summit format with six conference tables with microphones and tag names facing the audience and the use of 'mediaturgy,' the performance challenges dominant traditional dramaturgical forms in the Arab world and allows new sites for spectatorship to emerge, extending the boundaries of the aesthetic realm. The political in *Al-Hamlet Summit* lies not only in the project's hot issues pertaining to the ghost of war in the MENA region but also, and most importantly, in disputing conventional theatrical forms, re-thematizing the dramaturgical operation modes and changing the relation to the audience...The interweaving between media composition and dramaturgy is more than a rupture with traditional drama and its textual overtones, for Al-Bassam's 'mediaturgy' signals a shift in critical perspective better attuned to network cultures. Visual dramaturgy and digital workflows can hardly be subordinated to the spoken text. The process of remediation invokes "incredulity toward meta-narratives" and throws the audience into the abyss of representation. Hierarchies and differences between live presence of the Summit's speakers and their recorded versions, spatial and temporal coordinates, original and copy are all destabilized, challenging the received assumptions about reality and unmediated presence. However, such

1- Shirley Dent, "Interview: Sulayman Al-Bassam," *Culture Wars.* 3 March 2010. <http//www/culturewars.org.uk/2003-01/albassam.htm>

"a change in perception," as Erika Ficher-Lichte puts it, "does not reduce the quality of liveness, let alone annul it. Rather it emphasizes the fact that live performance and mediatized performance are not so different from each other."[1]

Al-Bassam's use of media technologies is meant to critically reflect on our mediatized culture in an attempt to deconstruct the staging of reality by the reality of staging, especially during war times. The intervention of different media in Al-Bassam's stage creates a tension in the perception of the physical body of the speaker/ performer and her/his two-dimensional representations on the screen and the stage. The simultaneous virtualized representation of onstage performer on the screen (especially in the first scene) creates the illusion of the performer and her/his own Avatar. This disparity draws attention to the actual body of the performer and to the aesthetic role she/he performs, which is contrasted with the immateriality of the screened images of her/his performance. The opening of the performance shows no appeal to post-linear temporality; what is projected on the screen is characterized by a temporal immediacy and simultaneity of both action and its reception. The performer's speech is happening at the exact time of its screening.

The Al-Hamlet Summit is historically distanced in an unstable and unnamed totalitarian Arab regime somewhere in the Middle East, wherein a civil war engulfs the country, international support wanes, and Fortinbars invades. Claudius, Gertrude, Ophelia, Polonius, and Hamlet collude and connive, conspire and declaim, and buy weapons--mostly without leaving their desks in the conference hall.[2] Following the production of *The Al-Hamlet Summit*, Al-Bassam was happy to contextualize and interpret his piece for journalists, as well as in academic writing (PhD Dissertation 2017), cementing his position

1- Erika Ficher-Lichte, "Theatre Studies at the Crossroads", in Ric Knowles, Joanne Tompkins, and W. B. Worthen (Eds.), *Modern Drama: Defining the Field* (Toronto: University of Toronto Press, 2003), 56.

2- Margaret Litvin, "When the Villain Steals the Show: The Character of Claudius in Post-1975 Arab(ic) Hamlet Adaptation," *Journal of Arabic Literature* Vol: 38, No. 2 (2007), 215.

as cultural-ambassador-through-theatrical-writing. For example, Al-Bassam writes, in the introduction to the published English and Arabic script of *Summit*, that his intention was to write for an

> ...imagined Arab spectator...[who] was sometimes a man and sometimes a woman, sometimes old and sometimes young, sometimes a Muslim, sometimes a Christian, sometimes Tunisian, sometimes Syrian, sometimes Egyptian...and so on. The guide's voice soon multiplied into a concert of voices in which Shakespeare's original got lost and became one voice amongst many. I listened hard to these imaginary Arab guides, I listened hard to their poetry, anger, irony and sorrow and was careful not to lose any of these feelings in writing the play in English.[1]

The play is divided into five moods corresponding to the Islamic times of prayer; Act one: *Al-Fajr* (Dawn)-Act two: *Al-Dohr* (Noon)-Act three: *Al-Asr* (Mid-Afternoon)-Act four: *Al-Maghrib* (Sunset)-Act five: *Al-Isha'a* (Dinner). Al-Bassam's Shakespeare offshoot becomes a powerful political critique of the state of affairs in the Arab world few years before political upheavals of 2011 known as "the Arab Spring". *The Al-Hamlet Summit* interrogates contemporary political Arab situations and provokes Arab audiences/readers to think critically about their political systems and socioeconomic conditions. *Hamlet* has thus been refashioned with a great sense of urgency to cast an ironic reflection on present-day Arab predicaments. In Litvin's terms, *Hamlet* "encapsulates a debate coeval with the largely constitutive of modern Arab identity: the problem of Self-determination and authenticity."[2] However, it also focuses on middle-grounds of performativity beyond Frantz Fanon's postcolonial denials of the Western legacy, where binary relationships between colonized and colonizer, local and global, East and West dissolve and entwine to

---

1- Sulayman Al-Bassam, "The Al-Hamlet Summit (Arabic and English)," ed. Graham Holderness, (Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2006), 87.

2- Litvin, Hamlet's Arab Journey: Shakespeare's Prince and Nasser's Ghost (Princeton: Princeton University Press, 2011), 2.

become more and more interwoven. Al-Bassam's Hamlet metaphor fits well in today's Arab political lexicon circulated during the Arab Spring. The urgency of the crisis leads Arabs to read "to be or not to be" as a representation of collective loss and bewilderment. In addition to the political dimension of the adaptation, Graham Holderness highlights another dimension of the play: its mythic or imaginative dimension. He writes: "This is best described as a mythic or imaginative dimension, in which the analogies selected to effect a convergence between Shakespeare and the present take us deeper into Arabic cultural and religious sensibilities. For instance, it opens with smart-suited delegates located in a modern political assembly, but at the centre of the stage is the burial mound of Old Hamlet the assassinated King, and the actors make formal ritual gestures towards it (laying stones on the grave)."[1]

The performance functions as a form of political satire, providing a more embodied relationship with the "War on Terror, the Axis of Evil, Al Qaeda, Al-Jazeera, the birth of unfettered sectarian violence, invasions of foreign armies".[2] From a layering of digital documentation within the performance, a mise en abîme of contemporary Arab conditions is realized. Al-Bassam's archive fever is enacted through his very words: "But the conditions of creation and the radical violence of the world around me at the time of writing imparted a second, more urgent and highly contemporary, prerogative for these plays."[3] Al-Bassam's English version of *Al-Hamlet Summit* employs an English with strong Arabic undertones that are residual. Therefore, we can say that these dramatic works (transplantations) establish new relations between English, Arabic, and other world languages. The English versions of the play, Holderness

---

1- Graham Holderness, "Silence Bleeds: *Hamlet* across Borders, The Shakespearean Adaptation of Sulayman Al-Bassam", *European Journal of English Studies* Vol: 12, No. 1 (April 2008), 64.

2- Sulayman Al-Bassam, Adapting Shakespearean Drama for and in the Middle East : Process and Product (PhD thesis, University of Hertfordshire, 2017), 9.

3 - Sulayman Al-Bassam, Adapting Shakespearean Drama for and in the Middle East : Process and Product (PhD thesis, University of Hertfordshire, 2017), 9.

explains, have been performed in the Middle East, for Arab audiences in the West, and to mixed audiences of Arabic and English speakers.[1] Indeed, the significance of the dramatic work lies in the relational interaction of different languages, in particular, between Anglo-American English and Arabic: two languages that tend to inscribe and articulate a grammar of global conflict between the Arabo-Islamic world and the West.

Al-Bassam challenges us with pending questions and problematics: What is the task of theatre in an era of globalization marked by coloniality of power? Is there still a global divide between affluent countries and wretched ones as far as theater practice is concerned? How far are our local theater cultures inflected by what Walter D. Mignolo calls 'global designs'? And how can we engage "in epistemological disciplinary disobedience and bring to the fore the existential experience of dwelling in the border?"[2]

Al-Bassam Arab Shakespeare trilogy pushes these lines of questioning to their extreme, with a particular focus on dancing over hyphens: West/East, and border thinking/double critique as forms of interweaving. The hyphen is often used to link and delink alternatives or words denoting or connoting a dual function. It connects and disconnects, unites and separates, consents and contests... The hyphen in Al-Bassam's theater connects and at the same time instigates contest with regard not only to theater language but also to identity politics. The hyphen also implies a fundamental interference between different languages and modalities and allows the dancer to tap into 'the epistemic potential' of new ways of inhabiting the world through dwelling on the borders between East and West, semitism and latinity. Such a hyphen also highlights what Khatibi calls "un entretien en abyme" (*Maghreb pluriel*, 48) as a practice of permanent translation. Even Sabab Theater, Al-Bassam's theater company, re-

1- Ibid., 60.

2- Walter D. Mignolo, Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012), xvi.

sists fixity, "despite -perhaps, because of- never maintaining a fixed address, was able to work across national, linguistic, and cultural boundaries in a free and independent way."[1]As a mode of productive articulation, the third space "initiates new signs of identity, and innovative sites of collaboration and contestation."[2] It is precisely this openness that makes critique an urgent call for transcending the polarities of East/West within a global environment. Double critique is an effect of a plural genealogy wherein one stages his/her confrontation of Self and Other, East and West. The question, here, is very much related to the (de)location of exile in an attempt to restore the postcolonial subject to his/her humanity. "A double critique", as Mignolo puts it, "becomes at this intersection a border thinking, since to be critical of both, of Western and Islamic fundamentalism, implies to think from both traditions and, at the same time, from neither of them. This border thinking and double critique are the necessary conditions for 'an other thinking'".[3]

1- Sulayman Al-Bassam, interview with Margaret Litvin, PMLA 129.4 (2014), 853.

2- Bhabha, *The Location of Culture,* 1.

3- Mignolo, Local Histories/Global Designs, 67.

فكر آخر

تتعدد الحوافز والمسوغات التي توجه اليوم الاهتمام الملحوظ بالتأويليات في الفكر العربي، وتتنوع الخلفيات التي أسهمت في تشكل هذا الاهتمام وتناميه. فالعلاقة التي شرع الفكر العربي في نسجها بالتأويليات، وطائفة من تياراتها خلال العقود المتأخرة، تندرج بوجه عام في سياق مواصلة هذا الفكر سعيه إلى تجديد ذاته وتطوير أسئلته بما يتيح له التفاعل المنتج مع مقتضيات العصر والإفادة من منجزاته ومكتسباته. ذلك أنه منذ الإرهاصات الأولى لانبثاق الوعي النهضوي أخذ الفكر العربي يبحث عن الروافد التي يستطيع بها استئناف ديناميته، واسترسل بلا انقطاع في استشراف الانفتاحات التي تسمح بإثراء إنتاجيته وتوسيعها.

غير أن اللافت للنظر في العلاقة التي بدأ الفكر العربي يقيمها بالتأويليات وينفتح من خلالها على قضاياها وإشكالاتها هو اختلافها النوعي عن العلاقات السابقة التي كان قد أقامها بمجموعة من التوجهات والنزعات الحديثة في الفكر الإنساني. فالتيارات الفكرية الكبرى التي جرى الاقتراب منها (كالليبرالية، والمادية، والوضعية، والوجودية، والبنيوية وغيرها) ارتبطت تمثلاتها الأولى في الفكر العربي بكونها تنطوي على أنساق برنامجية شاملة لجميع الأجوبة والحلول الكفيلة بمجاوزة ما يبدو أنه معضلات تاريخية وموضوعية تعترض هذا الفكر، وإشكالات معرفية تواجه مجالات اهتمامه.

150 Dh 20 €

9 789920 701549

